Ezra Abbot

Die Religion.

Von

Cornelius Wilhelm Opzoomer,

Professor der Philosophie an der Universität Utrecht, Dr. philos. theor., litt. hum. et utr. jur., Präsident der Königl. niederländischen Akademie der Wissenschaften ꝛc.

Aus dem Holländischen übersetzt

von

Dr. Friedrich Mook.

„Es gibt nichts wichtigeres in der ganzen Geschichte der Menschheit, als Religion. Mit ihr verglichen wird Poesie und Kunst, Wissenschaft und Recht unbedeutend.“

Max Müller.

Vom Verfasser corrigirt und revidirt.

Elberfeld, 1868.

Verlag von R. L. Friderichs.

Gedruckt bei R. L. Friderichs u. Comp.. in Elberfeld.

Vorrede des Uebersetzers.

„Erkennen wir in der That an, daß uns nichts positiv ist, als die Materie, das sinnlich Wahrnehmbare? Opfern wir den Unterschied zwischen gut und bös? Entsagen wir dem Glauben an die Unsterblichkeit? Verwerfen wir die Religion, vergöttern wir den Menschen? Treiben wir Spott mit dem Christenthum und seinem großen Stifter? Auf alle diese Fragen lautet die Antwort: Nein! Was ist denn aber das Schreckliche unsrer Lehre? Warum untergraben wir die Sittlichkeit und die Religion? Warum nennt man uns Menschenanbeter, Gottesleugner? — Wir leugnen das Wunder!"

Diese Worte des Verfassers [1]) weisen uns auf den Ursprung der modernen Richtung.

Woraus ist die moderne Richtung in Holland entstanden? Was ist ihre Bedeutung, ihr Ziel, ihre Aufgabe? Die letzte Frage beantwortet am besten vorliegendes Werk als das Bedeutendste, was die moderne Richtung von philosophisch-theologischem Standpunkte aus geleistet hat. Schwieriger möchte die erstere zu beantworten sein, wenn wir einen bestimmten Mann als den Vater der modernen Richtung bezeichnen sollen. Die gröninger Schule, aus welcher, wiewohl selbstständig, Scholten in Leyden als Kritiker hervorging, Pierson, Hoeckstra und viele anderen haben gewiß bedeutend auf ihre jetzige Gestalt eingewirkt, die Resultate der Forschung im Auslande, besonders in Deutschland, haben sicher ihre praktische Verwerthung gefunden, ermöglicht durch eine freiere Kirchenverfassung, — mit keinem Namen, mit keiner Philosophie steht sie in engerem Zusammenhang, als mit dem des Verfassers dieses Werkes und der durch ihn seit einer langen Reihe von Jahren vertretenen empirischen Philosophie. Dieses im Einzelnen nachzuweisen ist hier meine Aufgabe nicht; ebensowenig die Beantwortung der Frage, wie weit sich der Einfluß der empirischen Philosophie und der Leugnung der Wunder in der Entwicklung und Gestaltung der modernen Richtung geltend gemacht hat. Im Namen liegt ihre Tendenz: Eine Theologie der Gegenwart, nicht der Vergangenheit; eine Theologie des neunzehnten Jahrhunderts, nicht des Mittelalters; ein lebender und lebensfähiger Körper, keine todte, erstarrte Masse.

[1]) Der Geist der modernen Richtung. Amsterdam, 1862.

Vorliegendes Werk erschien in sieben Lieferungen holländisch bei Gebhard in Amsterdam[1]) und bildet den theoretischen Theil zu dem Werke: Die Frucht der Religion, oder das Wesen der Tugend, wovon nunmehr die dritte Auflage erschienen ist. Als vom Verfasser selbst korrigirt und revidirt darf es, wie sehr es auch hinter der holländischen Ausgabe in sprachlicher Beziehung zurückbleiben mag, auf den Werth eines Originalwerkes Anspruch machen, das außerdem durch mehrere Anmerkungen vom Verfasser vermehrt ist. Einiges erachtete der Uebersetzer der Deutlichkeit halber nöthig beizufügen.

Die warme Aufnahme, welche das Werk in Holland gefunden hat, wird ihm auch in Deutschland nicht fehlen. Außer dem bleibenden Werthe, welchen es besitzt, sind die Bedürfnisse, denen es entgegenkommt, hier wie dort dieselben: In populärer Form was sonst nur die Zunftgelehrten beschäftigte vom Standpunkt des neunzehnten Jahrhunderts zu prüfen und dem Volke verständlich zu machen; andrerseits aber auch die philosophischen und theologischen Fragen der Gegenwart zu behandeln.

Die deutschen kirchlichen Verhältnisse sind zwar im Allgemeinen sehr verschieden von den hiesigen. Hier herrscht ein viel regeres kirchliches Leben, und wenn man nach dem Augenscheine urtheilen wollte, mehr religiöser Sinn; und dieses erklärt auch die häufigen Extravaganzen, deren sich beide Parteien bei Reibungen schuldig machen. Die Orthodoxen sind hier, wie in aller Welt und in allen Kirchen, dieselben. Die moderne Richtung dagegen ist in ihrer praktischen Entwicklung der deutschen weit voraus. Indem sie dasselbe Ziel wie der deutsche protestantische Verein schon seit einer Reihe von Jahren verfolgt, ist es ihr gelungen, auch für Schule und Kirche den verständigen und verständlichen Ausdruck mit Aufgabe aller dogmatischen Phrasen zu finden, die erkannte Wahrheit auch offen auszusprechen, ohne in steter Furcht zu sein, daß das Volk das Licht noch nicht ertragen könne, da es stets noch mit blödem Gesicht in mittelalterlichem Halbdunkel zu sitzen gewohnt sei.[2])

Einen berechtigten und begründeten Wunsch möchte ich hier noch aussprechen. Möge das ernste Streben, die Resultate der Wissenschaft mit den Forderungen des Herzens in Einklang zu bringen, durch die Bewegungen der Gegner belehrt und fern von allem Nationalismus, in Deutschland und Holland Hand in Hand gehen! Möge bald ein constituirter Anschluß der modernen Richtung Hollands an den deutschen Protestantenverein stattfinden! Möge das warme Interesse, welches die denkwürdigen Tage von Eisenach, Neustadt und Bremen auch hier in Holland bei Einzelnen erregt haben, zu gemeinsamer, starker Arbeit am Bau der Kirche, wie sie der Menschheit würdig ist, anspornen!

---

[1]) I.—III. 1864; IV. 1865; V. und VI. 1866; VII. 1867.

[2]) Eine in nächster Zeit erscheinende Sammlung von Predigten der ausgezeichnetsten modernen Redner: „Die moderne Kanzel Hollands", wird den Beweis für das Gesagte liefern.

Und so sende ich den geringen Antheil, den ich an diesem Werke habe:

Dem

deutschen Protestantenverein

als

Gruß aus dem Norden.

Utrecht, im Juni 1868. Dr. M.

Vorrede.

Fünf Jahre sind beinahe verflossen, seitdem ich dem Publikum eine Untersuchung über das religiöse Gefühl zu geben versprach. Wiewohl ich öfters an mein Versprechen erinnert wurde, habe ich doch dasselbe noch nicht erfüllt. Wohl waren meine Ansichten bestimmt genug; sie blieben ungeändert, und ich entwickelte sie jedes Jahr in vier academischen Vorlesungen; aber das Buch, um welches es dem Publikum, das außerhalb der Universität steht, zu thun war, ließ immer auf sich warten. Die Ursache, aus der es entspringen mußte, war längst vorhanden; nur die Veranlassung fehlte, um die gegebenen Kräfte in Bewegung zu setzen. Solch eine Veranlassung sammt dem Einflusse, den sie ausübt, ist sehr vom Zufall abhängig. Was den Einen eher zum Schweigen bringen würde, veranlaßt den Andern gerade zum Reden, und es kommt dabei nicht auf die wahre Bedeutung einer Erscheinung an, sondern allein auf den Eindruck, den sie macht und durch welchen sie uns bewegt, handelnd aufzutreten, unsre Stimme zu erheben, die Feder zu ergreifen.

Es hat sich in diesen fünf Jahren Vieles ereignet, was von unendlich größerer Bedeutung ist, als die Schrift von Poulain über ein Christenthum ohne Lehre und ohne Wunder. Und doch, — ich will es gleich bekennen — dieses Werkchen ist gerade die Veranlassung, mein langes Schweigen endlich zu brechen.

Nicht als ob ich demselben großen Werth beilegte, und darum handelt es sich in der That auch gar nicht. Es kommt allein darauf an, ob Andre dieses thun werden; daß aber dies der Fall sein würde, dessen war ich von dem Augenblicke an, wo ich es in französischer Sprache gelesen hatte, gewiß. Noch mehr bin ich in meiner Ueberzeugung bestärkt worden, seitdem es nun in holländischer Uebersetzung erscheint, und zwar durch einen Mann, der außerordentlich eingenommen ist für „den ebenso aufgeklärten, gelehrten und liberalen, als

gewissenhaften, ernsten und gläubigen Streiter für den Bestand des historischen Christenthums, Sr. Ehrwürden den Herrn N. Poulain," und der seinem Werke die glückliche Beweisführung zuschreibt, daß wir „dem Abgrunde des Pantheismus, Materialismus und Atheismus" zueilen, ja es für geeignet hält, um uns zu bekehren von unsrer „zu weit getriebenen Aufklärung und philosophischen Betrachtung."

Aber Niemand erwarte von mir eine Streitschrift. Es ist nicht meine Absicht, einen Triumph über den französischen Pfarrer zu feiern. Die Lorbeerreiser sind es nicht, die mir den Schlaf von den Augen fern halten. Mein Ziel ist ein höheres und zugleich — ich darf es selbst aussprechen — ein edleres. Ich wünsche meinen Landsleuten, in deren Mitte unsre sogenannte moderne Richtung sich kraftvoll entwickelt hat, gerade jetzt in einem Augenblick, wo man sie jeglicher Schlechtigkeit und Abscheulichkeit beschuldigt, den Beweis zu liefern, daß von uns nicht weniger, ja noch mehr und besser als von unsern Gegnern den religiösen Bedürfnissen des Menschen genügt wird. Zu diesem Zwecke will ich darlegen, was Religion ist und auf welcher Ueberzeugung sie nothwendig basirt, damit es klar werde, daß all das Gute, was unsre Gegenpartei besitzt, und was wir dankbar anerkennen, auch uns nicht abgeht, während das, was sie mehr hat als wir, nicht eine höhere Stufe oder ein größeres Maß von Religion ist, sondern einfach nur eine Reihe von Meinungen, die nicht zum Wesen der Religion gehören, ja die vielmehr ihre Kraft brechen und ihre Reinheit beschmutzen. Nicht minder gedenke ich zu entwickeln, warum unsre Richtung fortfährt den Namen einer christlichen zu tragen, und daß keine Pflicht uns zwingt, die protestantische Kirche, so lange sie selbst ihren Charakter der Freiheit nicht verleugnet, zu verlassen. Kein Mitglied derselben kann denken, es sei durch uns irregeleitet. Unsre Ansichten verblümen wir nie und nirgends. Daß wir weit abweichen vom Glauben der großen Menge, das suchten wir nie zu bemänteln. Seit achtzehn Jahren ward es immer kräftiger, immer lauter, immer durch größere Schaaren verkündigt, daß wir das Wunder verwerfen und alle Wundererzählungen für unglaubwürdig erachten. Man macht uns vielmehr das zum Vorwurf, daß wir unsre Lehre zu viel auf den Dächern predigen und unser Licht zu hoch auf den Leuchter setzen. Wir heucheln keinen Glauben, den wir nicht besitzen; wir sind keine Eindringlinge in der Kirche, von denen man nicht weiß, was man an ihnen hat, und die das hochzeitliche Kleid nur

umhängen, um im Stande zu sein, die vorgesetzten Speisen zu vergiften. Wir erklären es offen und frei, wer wir sind und was wir wollen, und doch wünschen wir in der Kirche zu bleiben und in ihrem eignen Busen unsre Ideen zu verbreiten.

Ich bin nicht Willens überall von Poulain zu sprechen. Sein Buch ist weiter nichts als mein Ausgangspunkt, nirgends mein Object. Wo ich Bedenken widerlege und Beschuldigungen zurückweise, da werden mir stets neben seinem Namen die von vielen andern vor der Seele schweben; aber es wird nicht nöthig sein, sie immer zu nennen. Wo ich es vermeiden kann, will ich es thun. Dies scheint mir das beste Mittel, um frei zu bleiben von aller Leidenschaft und zugleich von dem falschen Wahn, der sich einbildet, eine Richtung überwunden zu haben, während man nur mit den Schwächen, Irrthümern und Widersprüchen eines Schriftstellers groß thut.

Das Werk von Poulain ist voller Leidenschaft. Ich will ihn nicht nach seinem sittlichen Werthe beurtheilen. [1]) So erbittert ist der Haß gegen uns, daß man nur Worte des Beifalls und der Bewundrung dafür übrig hat und von „liberal, gewissenhaft, ernst und würdig" zu sprechen wagt, wenn jemand uns bloßstellt als „vermummte Atheisten", als „Betrüger, die unter dem Namen von Wein eine Flüssigkeit verkaufen, zu deren Bereitung nicht eine einzige Traube gebraucht wurde", selbst als Prediger, „die den Weg der Seligkeit so breit machen, daß die Kinder der Welt, die Gleichgültigen, Trunkenbolde, Ehebrecher und gefallenen Frauen ohne Reue und Besserung darauf wandeln können. [2])"

Edel, christlich kann der Haß nie sein. Erklärlich ist er wohl, wenigstens bei einem überreizten Charakter. Uns geziemt es, ihn zu begreifen, niemals ihm nachzufolgen. Alle sollten duldsam sein gegen die Meinungen ihrer Brüder, aber ganz besonders auf uns, den Vertretern der modernen Richtung, ruht diese Verpflichtung. Es darf uns nicht befremden, daß wir Feindschaft erfahren, aber es soll uns nicht einfallen sie zu erwidern. Wir müssen unsern Feinden ein besseres Vorbild geben und sie in Liebe übertreffen. Es gab ja für die Meisten, wenn nicht für uns alle, in unsrer Jugend, vielleicht noch in unsern

---

[1]) Auf ausgezeichnete Weise ist dies bereits durch Réville im ersten seiner drei Briefe geschehen, die wir der allgemeinen Beachtung empfehlen. Er findet sich in dem Werke: „Der Jünger Jesu Christi" (Le Disciple de Jésus-Christ).

[2]) Der holländische Uebersetzer fügt allen diesen Schmähungen kein einziges Wort der Rüge bei, wiewohl seine Ausgabe mit Anmerkungen versehen ist.

Jünglingsjahren, eine Zeit, in der wir gerade so dachten, wie unsre Gegner jetzt. Damals legten auch wir alleinigen Werth auf das Uebernatürliche. Weit entfernt die Religion, das Christenthum von allerlei Lehrsätzen und Wundern lostrennen zu können, war es vielmehr in unsrer Schätzung unablösbar daran geknüpft. Und wir sollten über die ein hartes Urtheil fällen, die im Wahne, für ihren Heiland, für ihren Gott, für ihre Seligkeit zu streiten, in allzu heftigem Eifer gegen uns entbrannt sind? Es ist so natürlich, daß sie unsern Standpunkt nicht würdigen; sie haben nie den Fuß darauf gesetzt und die meisten von ihnen werden ihn nie erreichen. Wir dagegen können ihren Standpunkt begreifen und nach seinem wahren Werthe beurtheilen; denn er war einst auch der unsre, und vielleicht beseelte uns damals für ihn ein ebenso unvernünftiger Eifer. Sie können es nicht begreifen, daß wir in ihrem Glauben Irrthum finden; uns ist es allerdings vollkommen klar, daß sie ihren Glauben für unfehlbar halten, denn wir selbst thaten dies früher auch. Darum kann und muß es von uns gefordert werden, daß wir unsern Gegnern mehr Duldsamkeit erweisen, als wir für uns selbst erwarten, und besonders geziemt es uns, stets zu Rechenschaft über unsre Ansichten bereit zu sein und uns zu vertheidigen gegen nicht ganz unnatürliche Beschuldigungen, mit denen mancher uns angreift. Wir müssen das Recht der Existenz, die allgemeine Anerkennung, uns noch erringen. Dies kann aber nur auf einem Wege geschehen, dadurch nämlich, daß wir unsre Ueberzeugung furchtlos und ehrlich aussprechen und gute Früchte ziehen an dem neuen Baume, den wir an der Stelle des alten zu pflanzen gedenken.

Nicht in allen Punkten sind die Anhänger der modernen Richtung eins. Die Freiheit, die wir andern gegenüber für uns in Anspruch nehmen, gönnen wir nicht minder der Gegenpartei als uns gegenseitig. Wenn ich es also wage, im Namen aller das Wort zu führen, um zu erklären, was unser Charakter ist, und worin unsre Principien bestehen, dann will ich mir keineswegs anmaßen, meiner Partei ein Glaubensbekenntniß zu schreiben, das alle ihre Glieder unterzeichnen wollten. Uebereinstimmung in der Hauptsache, in der Absicht, im Streben ist mit Verschiedenheit in vielen Punkten sehr gut vereinbar. Wenn ich mich aber zum Reden mehr noch als andre berufen erachte, so geschieht dies besonders auf Grund der historischen Stellung, die ich zur modernen Richtung einnehme, die ja in unserm Vaterlande — mein Freund Pierson hat bereits diese Verschiedenheit im Vergleiche mit andern Ländern hervorgehoben — was

ihre positive Seite betrifft, im genauesten Zusammenhange mit der empirischen Philosophie steht und in ihrem negativen Theile sich an die Leugnung der Wunder angeschlossen hat, die ich zuerst auszusprechen wagte, — damals freilich von allen, auch von den meist Fortgeschrittenen, die jetzt mit mir an der Spitze der Bewegung stehen, heftig verketzert. Dabei kann ich mich der Ueberzeugung nicht entschlagen, daß die Kraft der Principien, denen wir alle huldigen, auch die, welche jetzt noch manchen Satz verwerfen, der sich mit Nothwendigkeit daraus entwickelt, bald zu seiner Anerkennung zwingen wird. Wer einmal auf dem Wege ist, muß die Bahn bis zum Ziele zurücklegen; in der Mitte unter freiem Himmel willkürlich irgendwo stehen zu bleiben, wird mehr und mehr sich als unmöglich erweisen. Ehrlich währt am längsten, dies Sprüchwort hat auch in der Wissenschaft Geltung.

In diesem Geiste beginne ich mein Werk. Möge es mir gelingen, es auch in diesem Geiste zu vollenden. Muth für die eigne Ueberzeugung, getreu den erkannten Principien, Duldsamkeit gegen Alles, weil von Allem die Nothwendigkeit erkannt und begriffen wird, das ist es, was dem wackern Manne geziemt.

Utrecht, 26. April 1864. O.

Inhalt.

I.

Was ist Religion?

In dem Evangelium, das die Kirche dem Matthäus zuschreibt, kommen dicht neben einander zwei Erzählungen vor, deren Vergleichung für uns von großem Interesse ist.

Die erstere finden wir im 19ten Capitel, Vers 16 bis 20.[1])

Ein reicher Jüngling kam zu Jesus und legte ihm die Frage vor: „Was muß ich thun, daß ich das ewige Leben haben möge?" „Halte die Gebote!" war die Antwort. „Aber welche Gebote?" fährt der Fragende fort, dem es um eine genaue Kenntniß zu thun ist. Nun folgt aus Jesu Munde die Aufzählung einer Anzahl Vorschriften: „Du sollst nicht tödten. Du sollst nicht ehebrechen. Du sollst nicht stehlen. Du sollst nicht falsches Zeugniß geben. Ehre Vater und Mutter. Und du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst."

Liegt in dieser Erklärung Christi nicht etwas Befremdendes? Nicht mit einem Worte wird Gott erwähnt. Alles hat nur Bezug auf den Menschen, auf den Nächsten. Ist es denn gleichgültig, wie wir gegen Gott gesinnt sind? Können wir „das ewige Leben ererben", „in das Leben, in das Himmelreich, in das Reich Gottes eingehen", „vollkommen sein", „einen Schatz im Himmel haben", — eine Reihe von Ausdrücken, die alle dasselbe bezeichnen, nehmlich die Erreichung unserer Bestimmung — ohne daß wir mit unserm Denken, Fühlen und Wollen in irgend eine Verbindung mit Gott treten? Da aber, wo allen diesen Forderungen noch eine beigefügt wird, um zur Vollkommenheit zu gelangen: „Verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen," da sind es wiederum Menschen, auf welche die Gesinnung, auf welche das Handeln sich beschränkt. Gott bleibt ganz unerwähnt. Nur vom Gebiete der Sittlichkeit spricht hier Christus, von dem der Religion schweigt er vollständig. Aber ist denn die Religion nicht ebenso gut als die Sittlichkeit ein Theil des Menschen, der alles ist, was er als Mensch sein kann?

Ueberdieß, wozu werden denn, wenn wir uns auf den Nächsten beschränken, alle diese Gebote aufgezählt? Ist nicht alles, was vorausgeht, in dem

[1]) Ebenso mit unbedeutenden Abweichungen Marc. 10, 17 f. Luc. 18, 18 f.

letzten enthalten? in dem Gebote nehmlich: „Du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst.“ Wer ließe sich finden, der von solcher Liebe durchdrungen dennoch im Stande wäre zu morden, zu stehlen, die Ehe zu brechen, falsches Zeugniß zu geben, seine Eltern zu hassen? Wozu denn alle die einzelnen Theile aufzählen, wenn sie doch im Ganzen, über das noch besonders gesprochen wird, enthalten sind?

Es ist wirklich, als ob die andre Erzählung bestimmt wäre, diese Bedenken zu beseitigen.

Wir lesen sie im 22ten Kapitel, Vers 35—41.[1])

Ein Pharisäer, der ein Schriftgelehrter ist, kommt zu Jesus und fragt: „Welches ist das vornehmste Gebot im Gesetz?“ bei seiner Frage von der damals gewöhnlichen Unterscheidung zwischen kleinen und großen Geboten ausgehend, bei welcher dann über die wahre Grenzlinie gewöhnlich viel gestritten wurde. Die Antwort Jesu lautet anders als die an den reichen Jüngling: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe. Dies ist das vornehmste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. In diesen zweien Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten.“

Welch’ merkwürdige Einfachheit! Die Unterscheidung kleiner und großer Gebote, mit der so viel Streit verbunden war, ist aufgehoben und an die Stelle aller dieser Vorschriften über das, was man seinen Mitmenschen gegenüber zu thun und zu lassen hat, ist das eine Gebot getreten: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. So sind die Theile ins Ganze aufgenommen und das Ganze selbst ist in einem einzigen, sehr kurzen Satze ausgesprochen. Keine lange Liste von Geboten beschwert mehr das Gedächtniß, kein Streit zwischen den verschiedenen Forderungen des Gesetzes, der Ursprung so vieler Gewissensfragen, ist mehr möglich. Alles ist aufgelöst in das eine Gebot der Liebe, weil die Liebe in der That die Erfüllung des ganzen Gesetzes ist.

Aber wir bemerken hier auch eine Erweiterung; denn neben die Sittlichkeit ist die Religion gestellt. Außer dem Menschen wird auch von Gott, und zwar von Gott zuerst, vor dem Menschen, gesprochen, und die Vorschrift darüber, was wir Gott gegenüber thun müssen, ist vollkommen identisch mit dem, was wir dem Nächsten gegenüber zu thun haben. Es ist wiederum nur die eine Forderung der Liebe: Du sollst Gott lieben von ganzem Vermögen. —

Wiederum wie merkwürdig schlicht und einfach! Und sollte es nicht möglich, nicht vernünftig sein, diese Einfachheit noch zu vergrößern? Kann man sich einen Menschen denken, der wirklich mit ganzer Seele Gott liebt, aber gleichwohl

---

[1]) Ebenso mit nur unbedeutenden und für unsern Zweck unwesentlichen Veränderungen bei Marc. 12, 28 f. Luc. 10, 25 f.

keine Liebe für seinen Mitmenschen fühlte? Hält man aber dieß mit Recht für unmöglich, nun dann ist die Forderung der Nächstenliebe schon in dem Gebote der Liebe zu Gott enthalten. Die zwei Gebote sind dann nur ein einziges: Du sollst Gott lieben von ganzem Vermögen.

So ist die Religion nicht allein neben die Sittlichkeit gestellt, sondern sie hat diese vollständig in sich aufgenommen. Dieß ist ja auch im Leben der Fall. Man kann sittlich sein ohne Religion, aber unmöglich religiös ohne Tugend. Man kann in höherem oder geringerem Maße Liebe zu seinem Mitmenschen besitzen, während man nie oder nur selten an Gott denkt, ja selbst während man seine Existenz in Zweifel zieht, oder gar läugnet. Aber daß man das Herz erfüllt habe von Liebe zu Gott und doch gleichgültig sei gegen die Interessen des Nächsten, in welchem man dann ein Geschöpf Gottes erkennen muß, welches von Gott zu gleicher Bestimmung wie wir berufen ist, das gehört in das Reich der Unmöglichkeit. Mit der Liebe zu Gott hält die Liebe zu unserm Mitmenschen gleichen Schritt. Das Sittliche in uns ist selbständig; es kann sich entwickeln ohne Beihülfe der Religion. Hat es aber einmal bei ihr eine Stütze gefunden, dann ist es nicht thöricht genug, um diese Stütze leichtfertig zu verwerfen. Was unsre Pflicht gegen andere sei, kann die Religion uns nie lehren; nur die Erfahrung dessen, was wirklich im Stande ist des Menschen Glück zu befördern, kann hierin uns Richtschnur sein. Um aber das, was wir als unsre Pflicht erkannt, mit Kraft und Lust, wacker und freudig zu erfüllen, dazu ist uns zwar auch vieles förderlich, was außer dem Gebiete der Religion liegt; aber doch befähigt uns nichts besser dazu als die Religion selbst.

Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe, hierin ist nach meiner Ansicht nicht allein die ganze Sittlichkeit sondern auch die Religion in ihrem vollen Umfange begriffen. Oder was ist die Religion anders, als die Stimmung des Gemüths, die den Namen der Liebe zu Gott trägt? Wie könnte man Gott dienen, ohne ihn zu lieben, und wie könnte man ihn lieben, ohne zu Thaten zu kommen, in welchen sich diese Liebe offenbart?

Die Liebe zu Gott ist reich an Inhalt und groß an Umfang. Kein Ereigniß des Lebens liegt außer dem Gebiete ihrer Herrschaft. Wo uns die Schläge des Schicksals treffen, wo Verwirrung, Unheil und Sünde die Welt rings um uns in Aufruhr bringen, und die Aussicht nach allen Seiten dunkel ist, da äußert sich die Liebe zu Gott in sanfter Ergebung, in ehrerbietigem Schweigen, in stiller Hoffnung. Ist es uns aber vergönnt im Sonnenschein des Glücks zu wandeln und Blumen auf unserm Pfade zu pflücken, so erscheint sie unter der Form kindlicher Dankbarkeit. Wird eine schwere Last auf unsre Schultern gelegt, und bedarf es der Anstrengung aller unsrer Kräfte, so erfüllt sie uns mit Muth und Vertrauen und lehrt uns aufgerichteten Hauptes vorwärts gehen. Wird Selbstverleugnung uns zur heiligen Pflicht, und müssen

wir unsre liebsten Wünsche, unsre Ehrsucht und Eigenliebe zum Opfer bringen, so schenkt sie uns die Kraft dazu. So umfaßt und durchdringt sie unser ganzes Sein und zeichnet allen unsern Thaten ihre Richtung vor. In jedem Augenblick kann sie thätig sein und in jedem Augenblick ist sie zur Offenbarung ihrer Thätigkeit berufen.

Aber wie reich an Inhalt und wie groß an Umfang die Liebe auch sein mag, der ganze Inhalt und der ganze Umfang ist in einem einzigen Begriff zusammengefaßt. Ich kann mir leicht vorstellen, wie unbefriedigt der Pharisäer Jesum verlassen hat. Wie hätte er selbst ausführlich und gelehrt über das Gesetz sprechen können; wie fühlte er in sich die Fähigkeit, mit den feinsten Unterscheidungen und mit der sorgfältigsten Berücksichtigung aller nur möglichen Fälle die Kinder Israel über ihre sittlichen Pflichten aufzuklären! In wie breite Erörterungen verstand er es sich einzulassen, wenn es darauf ankam, ihnen vorzuschreiben, wie sie Gott gegenüber zu handeln hätten; die zehn Gebote waren ihm durchaus nicht genügend; sie waren ja nur ein kurzer Begriff, bei welchem man doch nicht stehen bleiben konnte. Schon in den sogenannten Büchern Mosis waren sie in eine Menge von Einzelheiten erweitert und mit allerlei Beifügungen und Spitzfindigkeiten bereichert, und auf diesem Wege waren die großen Lehrer des Volkes fortgeschritten. Welch ein Reichthum der Ansichten und Gebote hatte sich nicht z. B. nur über die Sabbathfeier gebildet! Und da tritt nun plötzlich ein jugendlicher Prediger auf, der nichts von großen und kleinen Pflichten hören will, dem all die Feinheiten, all die Begriffsbestimmungen nicht zu Herzen gehen, dem selbst die zehn Gebote noch zu viel sind, und der es wagt, mit einem einzigen hervorzutreten, dem Gebot der Liebe, der Liebe zu Gott und zum Nächsten, oder noch kürzer, der Liebe zu Gott allein. Eine solche Vereinfachung war ihm überall eigen. So verwarf er die langen Gebete und die Menge der Worte, an ein Wesen gerichtet, das ehe man noch zu ihm betet, alles weiß, was der Mensch bedarf. Aber wie mußte diese Vereinfachung dem Schriftgelehrten zuwider sein, dessen schwierige Studien dadurch allen Werth verloren, ja dessen ganzer Stand dadurch so gut als abgeschafft wurde! Wozu brauchte man denn Lehrer und Führer, wenn ein jeder das, was alles in sich schloß, so leicht seinem Gedächtniß einprägen konnte? Es würde mich nicht befremden, wenn er sich bald zu sittlicher Entrüstung erhöbe, und es ist mir, als hörte ich ihn zu seinen Brüdern im Gesetze sprechen: Der junge Revolutionär mit seiner modernen Lehre untergräbt alles; selbst die zehn Gebote läßt er nicht unbeschädigt; nur etwas behält er, das alte Lied von der Liebe, so geeignet, um sentimentale Frauen zu gewinnen! Statt allen aufs strengste einzuschärfen: Du sollst nicht tödten; du sollst nicht ehebrechen; wenn ihr mir einen steinernen Altar macht, sollt ihr ihn nicht bauen aus behauenen Steinen; ihr sollt nicht auf Stufen zu meinem Altar steigen, und was Jehovah alles mehr zu Moses und seinen spätern

Gesandten gesprochen hat, statt dessen beschränkt er sich auf die eine Ermahnung: Liebet, alles andre ist Nebensache! So macht er den Weg zur Seligkeit, den wir so mühsam und eng zu machen wußten, breit und bequem, daß selbst Kinder der Welt, Gleichgültige, Trunkenbolde, Ehebrecher und gefallene Frauen ohne Reue und Besserung darauf wandeln können, und ist dadurch im Stande, sie an sich zu ziehen und sieht sich überall, wo er nur sei, von Zöllnern und Sündern umringt, denen er zuruft: Bleibt nur getrost Ehebrecher und Trunkenbolde!" Wozu solltet ihr euch bekehren und euer Leben bessern? Wenn ihr nur liebt, das ist genug!

Ja, wenn ihr nur liebt, du heuchlerischer Schriftgelehrter, denn dann ist es unmöglich, ein Ehebrecher oder Trunkenbold zu bleiben; dann ist es unmöglich fortzuwandeln auf dem Wege der Sünde; dann kehrt man um und kommt zu dem Gott, den man liebt, und trachtet vollkommen zu sein, gleich wie er vollkommen ist. Du bist zu Jesus gekommen, um ihn zu versuchen; aber beschämt mußt du von ihm weg gehen. Gewiß, in nichtswürdiger Gelehrtheit besiegst du ihn, aber an Tiefsinn übertrifft er dich und deinen ganzen Stand. Du bleibst an der Oberfläche hängen; er dringt durch bis auf den Grund. Du siehst nur die zerstreuten Folgen; sein Auge schaut die Ursache, welche die Folgen alle von selbst mit Nothwendigkeit veranlaßt. Du häufst Vorschrift auf Vorschrift und kommst doch nie zum Ziele; immer bleibt etwas vergessen, immer erhebt sich wieder eine verfängliche Frage, die noch ungelöst ist. Er dagegen gibt das eine Gebot, das für alle Fälle ausreicht; er spricht von der Liebe, die keine Frage des Lebens unbeantwortet läßt. Du trägst — ein treffendes Bild eurer Wissenschaft! — stets eine Schale mit Wasser herbei und hast doch nie genug; immer findest du wieder einen neuen Fleck, der ganz trocken ist. Er erschließt den Quell, und das Wasser strömt nach allen Seiten. Der Bronn vertrocknet nicht, und das ganze Land wird getränkt.

Liebe zu Gott, Religion ist eine Stimmung des Gemüthes, eine frohe, dankbare, ergebene, hoffende, demüthige Stimmung. Aber Gemüthsstimmungen beruhen nicht auf sich selbst; sie haben einen Grund, auf dem sie ruhen, und dieser Grund ist eine Ueberzeugung, ein Glaube, eine Lehre, ein Dogma. Es ist unmöglich, gegen ein Wesen irgendwie gesinnt zu sein, wenn man nicht wenigstens davon überzeugt ist, daß dieses Wesen wirklich existirt; und es ist ebenso unmöglich, diese Gesinnung für berechtigt zu halten, wenn man nicht von dem festen Glauben erfüllt ist, daß gerade diese Gesinnung und keine andre sich ihm gegenüber geziemt.

So muß daher auch die Liebe zu Gott, die Religion, auf eine Lehre, auf einen Glauben gegründet sein. Was ist, ruft man uns zu, eine Religion ohne Dogmen? Ich antworte unverholen: Nichts als ein Unding. Ich kann Gott nicht lieben, ich kann ihm nicht dienen, wenn ich mir sage: Es gibt keinen Gott.

Ich kann ihn nicht lieben, ja ich würde ihn vielmehr hassen müssen, wenn ich ihn mir als ein böses, auf mein Glück eifersüchtiges Wesen dächte. Soll in mir Liebe zu ihm wohnen, so muß zuerst der Glaube in mir lebendig sein, daß er auf meine Liebe Anspruch hat. Die Gemüthsstimmung entbehrt aller Kraft, aller Festigkeit und allen Werthes, wenn sie nicht ein Dogma anführen kann, das sie rechtfertigt.

Aber eine andre Frage ist es, ob die Religion, um eine feste Grundlage zu haben, einer große Anzahl von Dogmen bedarf. Diese Frage beantworte ich mit Nein; denn so einfach als die Religion selbst ist, so einfach ist auch der Glaube, auf dem sie beruht. Ist sie nichts anderes als Liebe zu Gott, so hat sie auch keinen andern Grund nöthig als die Ueberzeugung, daß ein Gott existirt, der unsrer Liebe würdig ist. Wodurch anders aber könnte er ihrer würdig sein, als durch seine Vollkommenheit? Schon den endlichen Dingen der Natur, vor allem den Menschen, mit welchen unser Leben verbunden ist, schenken wir unsre Liebe um des Guten willen, das wir trotz all ihrer Gebrechen an ihnen wahrnehmen. Aber unsre volle, ungetheilte Liebe, vor der alle andre Anhänglichkeit zurücktritt, können wir nur dem Vollkommenen weihen. Bewegten wir uns im Wahne, daß Alles, was in der Welt geschieht, das Werk einer blinden Nothwendigkeit sei, wem von uns würde es einfallen sie zu lieben? Unmöglich könnte eine fromme Gemüthsstimmung, welcher Art sie auch sein möge, entstehen. Würde uns Unglück treffen, verlören wir was uns auf Erden das Theuerste war, so könnte in unserm Innern nur das Gefühl wohnen, das sich in den Worten äußerte: Es geht eben nicht anders; das ist nun einmal der Lauf der Welt, eine Kette von Ursache und Wirkung. Aber was hat eine solche Stimmung, diese Indifferenz gegen irdische Dinge, wie man zu sagen pflegt, selbst wenn sie sehr geeignet wäre, uns ein fröhliches Leben zu bereiten, was hat sie mit dem Gefühle einer religiösen Ergebung, eines kindlichen Vertrauens gemein? Dieses Gefühl ist nur da möglich, wo die Ueberzeugung herrscht, daß nicht allein alles nothwendig geschieht, sondern auch, daß diese Nothwendigkeit vollkommen ist, die Offenbarung unendlicher Weisheit und Liebe. Wir müssen wissen oder glauben, daß es nicht allein nicht anders sein kann, sondern auch nicht anders sein darf, und daß es nicht gut sein würde, wenn es anders wäre. Ich kann das Unglück auch ertragen, wenn ich nur weiß, daß es unvermeidlich ist; aber mit Frömmigkeit es zu tragen bin ich nur dann im Stande, wenn ich nicht daran zweifle, daß es einen Zweck hat, und daß dieser Zweck gut und vollkommen ist. Dasselbe ist der Fall, wo uns Freude oder Genuß zu Theil wird. Lassen wir in der Welt allein Nothwendigkeit gelten, so werden wir alle Genüsse, welche die Gunst des Schicksals uns bietet, fröhlich annehmen, aber von Dankbarkeit kann nicht die Rede sein. Für dieses religiöse Gefühl ist nur dann Raum, wenn wir in der Freude eine Wohlthat erblicken, und in der Nothwendigkeit

die freie Aeußerung eines Willens verehren. Gibt es nichts als feste Naturgesetze, Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen, so ist die Ruhe und Gleichgültigkeit möglich, die wir an manchem Beispiele des Alterthums mehr bewundern, als lieben; aber unmöglich ist der fromme Sinn, der heitre Wandel, das religiöse Vertrauen, das in den großen Gestalten Israels und des Christenthums unsre Ehrerbietung und unsre Liebe fordert.

Nicht der Zufall lenkt die Welt, sondern Gott, der die vollkommene, ewige Weisheit und Liebe ist — das ist das einzige, aber auch das feste Fundament unsrer Religion, das allein stark genug ist, um alles, was die Frömmigkeit darauf bauen kann, zu tragen.

Soweit als diese Ueberzeugung reicht, reicht auch unsre Religion. Was von Gott gewollt ist, können wir mit religiösem Auge betrachten. Finden sich dagegen Thatsachen, welche außer dem Bereiche des göttlichen Willens liegen, welche ohne, oder selbst gegen seinen Willen geschehen, so ist bei ihnen eine religiöse Betrachtung durchaus unmöglich.

Welche Konsequenzen sich aus diesem Prinzip ergeben, ist sonnenklar. Die Freiheit des menschlichen Willens ist kein Bestandtheil unsres religiösen Glaubens; sie wird im Gegentheil durch ihn ausgeschlossen; denn jeden Augenblick ist der Wille des Menschen thätig und tritt in Thaten zum Vorschein. Ist nun dieser Wille im Stande, jeden Augenblick das Gegentheil von dem zu wollen, was Gott will, so ist es nicht Gott, der regiert, sondern es ist — liegt nicht ein Widerspruch in dieser Vorstellung? — Gottes Geschöpf, das wenigstens mit regiert. Eine fromme Gemüthsstimmung ist alsdann nicht mehr möglich. Die Welt ist dann nicht vollkommen, nicht die Offenbarung des vollkommenen Gottes, sondetn sie ist überall, wo Menschen wohnen, in beständiger Verwirrung. Sie zeigt uns stets das Schlechte, das mit dem Willen des Vollkommenen in Streit ist, und anstatt uns zu Liebe, zu Freude und Anbetung zu stimmen, stimmt sie uns zu Haß und Erbitterung und zu Mitleid mit einem Wesen, das überall getäuscht wird.

Bestätigt nicht die Erfahrung diesen Ausspruch? Blicken wir in die Geschichte, so finden wir die religiösen Männer nicht unter den Vertretern, sondern unter den Bestreitern der Willensfreiheit. Keine Naturerscheinung und ebenso keine That des Menschen entziehen sie der göttlichen Leitung. In allem, wie sehr es auch von ihren Wünschen abweichen und in grellem Widerspruch mit dem, was sie sich selbst als sittliche Norm vorgeschrieben haben, stehen möge, verehren sie Gottes Lenkung und Rathschluß.[1])

Man pflegte in früherer Zeit von einer Trias von Dogmen zu reden, welche man aus dem Schiffbruch des religiösen Glaubens gerettet wähnte. Sie

[1]) In einem späteren Aufsatze gedenke ich ausführlicher über die Willensfreiheit zu handeln.

waren: das Dasein Gottes, die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit der Seele. Viele waren der Ansicht, daß sie in diesen drei Sätzen in der That das Wesen der Religion besäßen, die großen Worte des Glaubens nehmlich, auf die alles ankomme, während alles andre nur Nebensache sei. Aber sie meinten dann auch, daß keiner dieser Sätze fehlen dürfe. Sie schienen ihnen ein unauflösbares Ganzes zu bilden. Ward einer vermißt, so war die Religion verletzt; waren sie alle vereinigt, so konnte ein Theil der Umhüllung verloren sein, der Kern der Religion blieb unbeschädigt. Andere dagegen blickten auf diese Trias mit höhnischer Geringschätzung. Sie sahen darin nicht einen nahrhaften Kern, sondern sie gebrauchten dafür vielmehr das Gleichniß von einem dürren Gerippe. Sie stellten sie dar als das magere Ueberbleibsel einer einst kräftigen und lebendigen Religion. Es war ihnen viel zu wenig und viel zu allgemein; sie vermißten die Bestimmtheit, durch welche die eine Religion von der andern sich unterscheiden ließe. Nur dadurch erschien sie ihnen als das allgemeine Vereinigungsband, weil sie das religiöse Leben Aller in gleichen Todesschlaf versenkte.

Welche Stellung wir zu dieser Trias von Dogmen einnehmen, ist leicht anzugeben. Für uns enthält sie nicht zu wenig, sondern zu viel. Wir erblicken in ihr Bestandtheile, welche nicht zur Religion gehören, so daß ihr Mangel dem Wesen derselben niemals schaden, wohl aber vielleicht von Vortheil sein kann.

Was die Freiheit des menschlichen Willens betrifft, so haben wir bereits gesehen, daß sie, weit entfernt ein Bestandtheil der Religion zu sein, mit ihr vielmehr in heftigem Widerspruch steht und die freudige, ergebene und in allem auf Gott vertrauende Stimmung, in welcher allein der Charakter der Religion zu suchen ist, unmöglich macht. Wer die Hälfte der Ereignisse Gottes Willen entzogen glaubt und beim größten Theile dieser selbst wieder eine Widersetzung gegen Gottes Willen sieht, von dessen Lippen kann der Jubelruf nicht ertönen: Der Herr regiert, die Erde freue sich!

Anders verhält es sich dagegen mit der Hoffnung auf die Unsterblichkeit. Durch sie hat die Religion nichts zu leiden, sondern sie kann im Gegentheil dadurch an Stärke und Innigkeit gewinnen. Aber deß ungeachtet ist sie kein Bestandtheil der Religion, sondern liegt außer ihr und kann dem Menschen fehlen, ohne daß er dadurch aufhörte ein religiöses Wesen zu sein.

Die Frage, ob der Mensch außer seinem Körper noch etwas andres, noch eine Seele oder Geist besitzt, gehört durchaus nicht in das Gebiet der Religion sondern nur in das der Naturwissenschaft. Daß wir einen Körper haben, an welchem wir die Eigenschaften der Ausdehnung, der Schwere und dergleichen mehr wahrnehmen, wird von Niemand bezweifelt. Außer diesen Erscheinungen, die wir in der Körperwelt überall antreffen, finden wir im Menschen noch eine Reihe von Erscheinungen, die wir wenigstens nicht überall bemerken, und die,

wenn sie auch bei den Thieren nicht vollständig vermißt werden, doch dem Menschen in weit höherem Grade und auf andre Weise als den übrigen Naturgegenständen eigen sind. Von selbst ergibt sich uns daher die Frage, ob sie doch auch ebenso wie die andern Erscheinungen unserm Körper zuzuschreiben sind, oder ob wohl ihre Eigenthümlichkeit so groß und so einzig ist, daß wir genöthigt sind, sie an ein neues Wesen zu knüpfen und so außer dem Körper noch eine Seele oder Geist anzunehmen. Sind wir geneigt diese Frage bejahend zu beantworten, so erhebt sich uns eine Reihe neuer Fragen: Hat die Seele bereits vor ihrer Vereinigung mit dem Körper und hat sie von jeher existirt? Wird sie zugleich mit dem Körper und auf gleiche Weise fortgepflanzt, so daß sie von zwei früher existirenden Seelen abstammt? Ist sie zugleich mit ihrem Körper, aber gänzlich unabhängig von ihm, ins Leben getreten? Was veranlaßte sie, eine Verbindung mit dem Körper einzugehen? Auf welche Weise ist sie in dieser Verbindung thätig? Wird sie dadurch gehemmt oder befleckt? Würde sie auch außer ihr thätig sein können? Und wie wird dieses Band wieder gelöst? Eine Reihe von Fragen, welche sich jedem Vernünftigen unvermeidlich erheben, und auf welche man eine Antwort zu suchen berechtigt ist. Aber was haben alle diese Fragen mit der Religion zu thun? Daß Gott die Ursache von Allem ist, daß er alles regiert, das ist ein religiöser Glaube. Wie er aber alles regiert, auf diesem oder jenem Wege, durch dieses oder jenes Mittel, damit hat die Religion nichts zu schaffen; das gehört auf das Gebiet der Erfahrung, der Wissenschaft und besonders auf das Gebiet der Philosophie, die ja alle Wissenschaften in sich vereint.

Daß die Beantwortung aller dieser Fragen manche Verlegenheit bereitet, daß man stets in eine Menge von Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt wird, und es nicht möglich ist, zu der Gewißheit zu gelangen, die das erste Ziel jeder wissenschaftlichen Untersuchung sein muß, hierin wird wohl jeder mit uns einverstanden sein. Und ist man nun einmal trotz aller dieser Schwierigkeiten zu der Ansicht gekommen, daß in der That außer dem Körper noch eine selbständige Seele im Menschen besteht, so ergeben sich unwillkürlich folgende weitere Fragen: Wenn der Körper durch den Tod aufgelöst wird, wird da auch die Seele sterben? oder überlebt sie den Körper? und wenn dies der Fall ist, auf einen längern oder kürzern Zeitraum, oder auf ewig? Wird sie ihre Existenz total verschieden von dem gegenwärtigen Zustande, ohne mit einem Körper verbunden zu sein, fortsetzen? Oder wird sie sich mit einem neuen Körper vereinigen? Wird sie dies sogleich, oder erst nach einer gewissen Zeit thun? Wird der neue Körper dem alten ähnlich sein? Und was für ein Unterschied ist dann zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leben? Alle diese Fragen, deren jede wiederum eine Anzahl neuer nach sich zieht, sind für uns von dem größten Interesse, aber sie sind nicht minder schwierig, als alle vorhergehenden.

Ein sicheres, unumstößliches Wissen ist hier nicht zu erreichen; ein vernünftiger Glaube, der sich keine dieser Schwierigkeiten verhehlt, wird wohl das höchste erreichbare Ziel unsrer Hoffnung sein. Aber selbst den Fall angenommen, daß man hierin zu einer Gewißheit gelangen könne, so bleiben es doch immerhin Fragen, welche auf das Gebiet der Geschichte, und zwar der Geschichte der Zukunft gehören, niemals aber auf das der Religion. Daß die Zukunft vollkommen sein wird, weil Gott vollkommen ist, das ist ein religiöser Glaube. Aber welcher Art die Zukunft sein wird, ob sie im Leben oder Sterben eines Wesens besteht, daß liegt vollständig außer dem Bereiche der Religion. Ja es würde großen Mangel an religiösem Sinn verrathen, wenn man den Glauben an Gott von unserm eigenen Fortbestehen abhängig machen wollte. Sollte Gott aufhören, der Vollkommene zu sein, wenn es ihm gefallen hätte, die Grenzen unsres ganzen Seins an das Grab zu setzen? Hätten wir ein Recht an Gott zu zweifeln, wenn er es anders mit uns gemacht, als wir es selbst verlangten; wenn er für unser Bestehen eine kürzere Dauer bestimmt hätte, als die ist, auf welche wir gerne rechnen möchten? Die Erfahrung hat es uns anders gelehrt. Auch da war Religion, auch da äußerte sich lebendig und kräftig das Vertrauen auf Gott, wo man keine andre Aussicht hatte, als im Tode zu seinen Vätern versammelt zu werden und zurückzukehren zum Staube, aus dem man sich geschaffen glaubte, wo man fest davon überzeugt war, daß im Grabe kein Bewußtsein mehr sei, und daß auf den Tag des Lebens die Nacht kommt, da niemand wirken kann.

So bleibt denn von der theils verachteten, theils bewunderten Trias als Inhalt des religiösen Glaubens nur die Anerkennung Gottes, als des vollkommenen Lenkers aller Dinge übrig. Es herrscht dieselbe Einfachheit im Fundamente, wie im Baue, der darauf ruht: Eine Gemüthsstimmung, das unerschütterliche, kindliche Vertrauen, ein Glaube, auf den sie sich gründet, die feste Ueberzeugung, daß Gott regiert, der die Weisheit und Liebe ist.

Wie kam es doch, daß ich mir den leichtfertigen Spott des jüdischen Schriftgelehrten über die Einfachheit von Jesu Sittengesetz so gut vorstellen konnte? Dies kam wohl daher, daß mir die nicht minder leichtfertige Spötterei, mit welcher heutzutage Schriftgelehrte sich über die Einfachheit unsers religiösen Glaubens lustig machen, vor dem Geiste schwebte. „Ein einziges Dogma," rufen sie aus, „das ist doch ein Bischen zu wenig. Robespierre, der in seiner Art auch die Kunst der Vereinfachung verstand, war der Ansicht, daß zu einer Religion mindestens zwei nöthig sind." [1]) Mit Geringschätzung sprechen sie

---

[1]) »Un seul dogme, — n'est-ce pas bien peu? Robespierre, qui était un grand simplificateur dans son genre, ne pensait pas qu'on pût faire une religion à moins de deux dogmes.« Poulain p. 22.

über unsre Predigt vom Glauben an Gott und der Liebe zu Gott und sehen darin nur eine Predigt geistloser, matter und abgenützter Wahrheiten.[1]) Sie sind eben noch der Meinung, daß es auf die Menge der Worte ankomme, und daß eine Ueberzeugung, welche sich in einem Satze vollständig und erschöpfend aussprechen lasse, zu schwach sei, um das sittliche und religiöse Leben des Menschen zu beherrschen. Wir sind andrer Ansicht. Wir sind daran gewöhnt, daß alles Wahre und Große sich durch Einfachheit kennzeichnet. Das Gesetz der Schwerkraft, das alle Naturerscheinungen umfaßt und beherrscht, wie wenig Worte bedarf es, um von jedermann verstanden und behalten zu werden. Dasselbe ist auch im sittlichen Leben der Fall. Gerade auf die Grundwahrheiten kommt es an, die je kürzer und einfacher sie sind, um so besser als eine leichte Last überall uns begleiten und tief in aller Herzen eingeprägt werden können. Tausendmal gebraucht, verlieren sie nie ihre Frische; der Gebrauch nützt sie nicht ab, und wo sie aus einer Hand in die andre übergehen, verlieren sie nichts von ihrem Werthe. Wie die Liebe die Erfüllung des ganzen Gesetzes ist, so ist der Glaube an Gott der Mittelpunkt der ganzen Glaubenslehre. In dem Grade, in welchem wir Gott lieben, sind wir fromm und frei von Sünde, und in dem Maße, wie wir an Gott glauben, sind wir zu dieser Liebe fähig. Klein möge der Kern sein im Vergleiche mit der dicken und festen Schale, die ihn umschließt; aber doch gibt uns nur der Kern unsre Nahrung.

Wenn man uns, die wir die moderne Lehre predigen, nach unsrer Darlegung dessen, was wir unter Religion und religiösem Glauben verstehen, die Frage vorhält, ob wir religiös seien, dann fühlen wir uns zu einer sehr bescheidenen Antwort verpflichtet. Ist Religion die Gemüthsstimmung, welche in einem unerschütterlichen Vertrauen auf Gott, in einer kindlichen Hingabe an seine Führung, in warmer Liebe zu Gott besteht, die uns ermuntert, unser ganzes Leben ihm zu weihen, dann müssen wir es demüthig bekennen, daß unsre Religion sehr klein und sehr schwach ist. Aber wir sind weit entfernt, uns durch dieses bescheidene Geständniß unter unsre Gegner zu erniedrigen. Wir sind uns unsrer schwachen Kräfte bewußt, aber wir sind uns auch bewußt, nicht geringer zu sein, als andre, die da wähnen, mehr zu sein als wir. Unsre Religion ist zu klein, aber die Religion derer, die sich Orthodoxe nennen, bei welchen die eine Grundwahrheit, die sie mit uns gemein haben, durch eine Anzahl Lehrsätze

---

[1]) »Amoindrir, mutiler le christianisme, le réduire à quelques généralités, à quelques lieux communs, sur la paternité universelle de Dieu, sur l'amour de Dieu et l'amour du prochain, sur le désir que nous devons tous éprouver d'imiter l'idéal de sainteté et de charité que Jésus-Christ nous offre, lieux communs relevés par des phrases sonores et de brillantes images, voilà le moyen par lequel les prédicateurs dont je parle se flattent de gagner des milliers d'hommes à la cause de l'Evangile.« Poulain, p. 199 sv.

begleitet und oft sogar unsichtbar geworden ist, — sie ist wirklich nicht größer. Es findet sich im Allgemeinen, in dem einen Lager so gut als in dem andern, sehr wenig Religion auf Erden. Wäre es anders, wie viel besser und glücklicher müßte es um die Welt stehen! Nur selten treffen wir bei andern, nur selten entdecken wir in uns selbst diesen frommen Sinn, der das Leiden ruhig, die Freude dankbar als Gabe Gottes annimmt. Nur selten sehen wir uns selbst und andre bereit, mit Freudigkeit dem, was die höchste Weisheit von uns fordert, das Opfer unserer Neigungen zu bringen. Wir nennen uns alle, die eine Parthei so gut als die andre, Glieder der christlichen Kirche, einer Kirche, die sich berufen glaubt, im Leben die wahre Religion zu repräsentiren. Aber ach, wenn wir in der Kirche all den Hochmuth, all die Eitelkeit, all die Ehr- und Geldsucht, all das Jagen nach Genuß, all das Murren und Jammern über Mißgeschick, all die Unduldsamkeit und Feindschaft, all das Streiten und Kämpfen, all die Thränen und das Blut betrachten, das täglich fließt, dann müßten wir mit Blindheit geschlagen sein, wenn wir nicht einsehen würden, daß unter denen, die sich religiös nennen, in Wirklichkeit wenig Religion vorhanden ist. Es wäre mir ein Leichtes, unsern Gegnern, die seit Jahrhunderten auf dem Throne gesessen, eine lange Liste von Ungerechtigkeiten vorzuhalten, und wahrlich, es hat sich in den letzten Jahren sowohl in Holland als im Auslande sehr Vieles ereignet, was den Orthodoxen wenig Stoff zur Selbsterhebung bieten kann. Doch mich gelüstet nicht, die Sünden der Gegenparthei aufzuzählen, während wir selbst noch so weit davon entfernt sind, vollkommen zu sein. Nur das will ich ihr zurufen: Ihr habt kein Recht, euch über uns zu erheben! Mit eurem Herzen und mit eurem Leben dürfen wir das unsre getrost vergleichen. Unsre Religion ist zu schwach, aber die eure ist fürwahr nicht kräftiger.

Welchem Umstande mag es wohl zuzuschreiben sein, daß sich bei allen Partheien so wenig Religion findet? Diese Erscheinung wird leicht erklärbar, wenn ich auf zwei Ursachen die Aufmerksamkeit lenke.

Die erste ist darin zu suchen, daß es eine so schwere Aufgabe ist, beständig von dem religiösen Glauben tief durchdrungen zu sein und an der Ueberzeugung, daß Gott wirklich regiert, und daß eine unendliche Weisheit und Liebe das Schicksal der Welt bestimmt hat, festzuhalten. Blickt man auf all den Jammer des Lebens, auf

„Der Zeiten Spott und Geißel,
Des Mächt'gen Druck, des Stolzen Mißhandlungen,
Verschmähter Liebe Pein, des Rechtes Aufschub,
Den Uebermuth der Aemter und die Schmach,
Die Unwerth schweigendem Verdienst erweist,"[1])

---

[1]) Die bekannten Worte Hamlets III. 1.

denkt man sich, — um vom Vergangnen nicht einmal zu reden, — was z. B. in diesem Augenblick gerade auf beiden Hemisphären unsrer Erde geschieht, die Herrschaft der Heuchelei und der Selbstsucht, unter deren Joch die Völker geknechtet sind, wer fände sich dann, dessen Glaube an Gott nicht manchmal wankte? Schon seit uralten Zeiten beschäftigte man sich beständig mit der Frage: Wie kann eine Welt voll Uebel und Sünde das Werk einer ewigen Liebe und Weisheit sein, die mit unbegrenzter Macht ausgerüstet ist? Ueberall hat diese Frage den Glauben erschüttert, und wie oft auch die besten und weisesten Menschen nach einer Lösung dieses Räthsels, nach einer Vertheidigung der Gottheit[1]) gesucht haben, niemals ist eine bessere Antwort gegeben worden, als die im Buch Hiob zu lesen ist: Gott ist groß und wir begreifen ihn nicht. Aber diese Antwort setzt gerade den Glauben, der erschüttert war und einer kräftigen Stütze bedurfte, voraus. Ist es denn wunderbar, daß das, was wankt, sich selbst nicht stützen kann? Unser Glaube, selbst der der besten Menschen, ist voll Unglaube, und wer hat nicht öfters mit bitterm Schmerze ausrufen müssen: Ich glaube; Herr, hilf meinem Unglauben!

Es kann daher in der That nicht befremden, daß wo die religiöse Ueberzeugung so leicht erschüttert wird, auch die Religion, die auf ihr ruht, sich keiner großen Festigkeit rühmen kann. Aber auch dann, wenn unser Glaube selbst nicht durch den mindesten Zweifel angefochten wird, gibt es noch so vieles, was ihn in seiner Wirksamkeit hemmt und ihn hindert, sich wirklich als Religion zu offenbaren. Das ist die zweite Ursache, die hier zur Sprache kommt.

Der Mensch, der vollkommen von Gottes Dasein überzeugt ist und der in ihm die höchste Weisheit und Liebe verehrt, wird zugleich durch jedes der endlichen Dinge und durch die Beziehungen, in welchen sie zu einander stehen, berührt. Würde die Kraft des Endlichen mit der des unendlichen Wesens zusammenwirken, so würden sie einander verstärken. Wirken sie dagegen in verschiedenen, oder selbst in entgegengesetzten Richtungen, so muß nothwendig die eine durch die andre geschwächt werden; und dies Letztere ist im Leben häufig der Fall. Das Endliche zieht uns oft von Gott ab, und wenn sich auch kein Zweifel an Gott in uns erhebt, so lagert sich doch ein Nebel zwischen ihn und uns, der uns seinen Anblick verhüllt. Wir glauben wohl, daß er existirt und wirkt, aber wir beschäftigen uns doch weit mehr mit der Existenz und der Wirkung des Endlichen. Wo Mißgeschick uns trifft, sehen wir weit mehr auf all den Genuß, den wir entbehren müssen, als auf Gott, der ihn uns vorenthält. Wo das Glück uns folgt und unsere besten Wünsche in Erfüllung gehen, denken wir mehr an unsre weise Ueberlegung und an unsre eigne Tüchtigkeit, durch welche wir uns all das Gute erworben haben, als an Gott, den Geber aller

[1]) Theodicee.

guten Gaben. So wird Gott in allerlei Verhältnissen des Lebens in den Hintergrund gedrängt, und das Endliche nimmt unser Herz ein. Der religiöse Glaube leidet zwar vielleicht darunter keinen Schaden, aber er besitzt auch die Kraft nicht, um nach Außen thätig zu sein; er äußert sich nicht als Religion. Die Ueberzeugung ist vorhanden, aber sie läßt das Herz kalt und übt auf unsre Stimmung und unser Leben keinen Einfluß aus.

Kein Wunder also, daß wir uns verpflichtet sehen, ehrlich zu bekennen: Unser religiöser Glaube ist schwach, denn er wird durch viele Zweifel bestürmt; und unsre Religion ist noch schwächer, denn selbst da, wo der Glaube unverletzt blieb, wird ihr durch eine Anzahl Kräfte entgegengewirkt, welche den Glauben verhindern, Religion zu werden. Was aber uns, und unsern Gegnern nicht minder, gebricht, ist immer nur in der Kraft, nie in dem Umfang unsres Glaubens zu suchen. Das Uebel liegt nicht darin, daß wir zu wenig von Gott glauben, sondern darin, daß unser Glaube nicht stark und kräftig genug ist. Davon liefern unsre Gegner selbst den besten Beweis. Käme es auf die Menge der Dogmen an, wie sehr wäre ihr religiöser Zustand zu beneiden. Allein wir möchten in nichts mit ihnen tauschen. Sie glauben unendlich mehr als wir, aber sie glauben es nicht besser, nicht fester; im Gegentheil, ihr Glaube wird nicht bloß so gut als der unsre durch Zweifel erschüttert, sondern er ist denselben noch mehr als der unsre ausgesetzt. Wie wäre es auch anders möglich? Ihr Glaube bietet dem Angriff des Zweifels viel mehr schwache Seiten dar, als dies bei dem unsern der Fall ist; denn gerade hierin beruht der größte Vortheil unsrer Einfachheit. Bei allem Jammer und Elend der Welt an einen weisen und guten Gott, der das alles gerade so gewollt hat, fest zu glauben, wird uns allen schwer. Aber wenn wir noch außerdem glauben müssen, daß wiewohl alles, was geschieht, von diesem Gott gewollt ist, doch die Welt unaufhörlich von ihm abgefallen und in den Augen ihres eigenen Schöpfers verdammungswürdig sei; wenn wir noch außerdem glauben müssen, daß Gottes Seligkeit durch den Anblick dieser verlornen Welt keinen Augenblick getrübt werde; wenn wir ferner glauben müssen, daß Gott einen Sohn hat und daß er diesen Sohn, um die gefallene Menschheit zu retten, aufopfert, ihn auf Erden erscheinen ließ und in seinem Blute die Bezahlung für die Sünden der ganzen Welt sieht, — nun dann wird die Aufgabe des Glaubens wahrlich nicht leichter. Mit mitleidigem Achselzucken spricht man von dem einzigen Dogma, das uns geblieben ist, aber man vergißt dabei, daß die Reise um so mühsamer wird, je mehr Lehrbegriffe man auf den Lebensweg mitnimmt.

Käme es auf die Menge der Dogmen an, so müßte sich bei unsern Gegnern nicht nur ein festerer Glaube, sondern besonders auch mehr Religion finden. Allein wir finden weit mehr das Gegentheil. Was sie mehr besitzen als wir, besteht einzig und allein gerade in diesen Dogmen. Mit allen ihren

Lehrsätzen, auf die sie so hohen Werth legen, sind sie so anhaltend beschäftigt, sie zu beweisen, gegen Zweifel zu vertheidigen, präcis zu bestimmen, mit einander in Verband zu bringen und was dergleichen künstliche Arbeiten mehr nöthig sind, daß ihnen für die fromme Gemüthsstimmung und das fromme Leben nicht viel Zeit übrig bleibt. Sie werden Dogmatiker; aber nirgends hat noch die Erfahrung gelehrt, daß Dogmatiker die religiösesten Menschen sind. Es ist so natürlich, daß es ihnen mehr und mehr bloß auf die Reinheit der Lehre ankommt, und daß sie im Vergleich mit dem orthodoxen Bekenntniß alles andre gering achten. Möge die christliche Kirche aller Jahrhunderte, auch des unsern, es bezeugen! Was war in den Augen der Orthodoxen stets die größte Missethat? Was anders, als Heterodoxie, Irrlehre? Die Gefängnisse, die Geißelpfähle, die Scheiterhaufen wissen davon zu erzählen; aber auch die ins Elend Verstoßenen, denen Hab und Gut geraubt ward, die gebrochenen Herzen, die es schwer büßen mußten, daß sie vermessen genug waren zu zweifeln und diesen Zweifel nicht zu verbergen.[1]) Wer die Geschichte der christlichen Kirche schreibt, was schreibt der anders als ewigen Zank und Hader? Und was war der Gegenstand dieses Haders? Immer nur die Lehre, die Orthodoxie.[2]) Um ihretwillen hat man einander verketzert, gehaßt, verfolgt. Aber waren denn die Zeiten, in denen dies mit dem meisten und größten Eifer betrieben wurde, die besten und religiösesten? Hat die Kirche in jenen Jahrhunderten die edelsten, reinsten und redlichsten Menschen in ihrem Schooße vereinigt? Im Gegentheil. Sie, die nach Ehre und Genuß trachteten, die Verfolgung fürchteten, die Aufrichtigkeit gering achteten, die vor keiner Heuchelei zurückschauderten, sie haben sich um die Aufnahme in die Kirche beworben und sie erlangt. Es war ja so leicht, eine Lehre zu bekennen und auf Glaubensartikel einen Eid zu leisten. Die Orthodoxie blühte, aber die Religion verwelkte. Die Reformatoren aller Jahrhunderte, als was wurden sie zuerst ausgeschrieen? Als Wühler, als Freunde der

---

1) „Die wenigen, die was davon erkannt,
Die thöricht g'nug ihr volles Herz nicht wahrten,
Dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten,
Hat man von je gekreuzigt und verbrannt."

Göthe.

2) „Sagt mir, was ist die Kirchengeschichte?
Sie wird mir in Gedanken zu nichte.
Es gibt unendlich viel zu lesen;
Allein was ist das alles gewesen?

Zwei Gegner sind es, die sich boxen,
Die Arianer und die Orthodoxen.
Durch alle Säkla dieselbe Geschicht'.
Sie dauert bis zum jüngsten Gericht."

Göthe.

Revolution, die nur darnach trachteten umzustürzen und nieder zu reißen. Und diese Beschuldigung war so unnatürlich nicht; denn in der That, ihre Absicht war es nicht, die Reihe der Dogmen zu vergrößern, sondern zu verkleinern. Um Vereinfachung, nicht um Vermehrung war es ihnen zu thun. In ihre Fußstapfen sind wir getreten, und deßhalb legen wir Werth auf die Einfachheit unsrer Lehre. Es ist wahr, wir predigen nur ein Dogma, aber dieses ist das eine nöthige. Wir haben den Ballast über Bord geworfen; jetzt erst sind wir im Stande durch die Brandung das Schiff nach dem sichern Hafen zu lenken.

So wage ich es denn mit vollem Vertrauen als Resultat meiner Untersuchung diese Bestimmungen aufzustellen:

1) der religiöse Glaube besteht in nichts anderem, als in der Anerkennung, daß Gott regiert und daß er Weisheit und Liebe ist.
2) die Religion ist nichts anderes, als die Gemüthsstimmung, welche den Menschen erfüllt, so bald er von diesem Glauben tief durchdrungen ist.

II.

Gottes Weltregierung.

Wenn der Glaube in uns herrscht, daß alles, was geschieht, gerade so, wie es geschieht, von Gott gewollt und daß Gott Weisheit und Liebe ist, so werden wir nothwendig zu dem Schluß geführt, daß alles, was im Weltall vorgeht, wo und wann auch, gut und vollkommen ist.

Man sollte erwarten, daß unsre aus dieser Ueberzeugung entsprungene religiöse Stimmung immer eine Stimmung unvermischter Freude und Dankbarkeit sein würde. Und doch ist dies nicht der Fall. Schon früher habe ich bemerkt, daß unsere Liebe zu Gott, die bisweilen die Form der Dankbarkeit annimmt, unter andern Umständen, sobald uns Unglück trifft, in ruhiger Ergebung, in ehrerbietigem Schweigen, in stiller Hoffnung sich äußert. Zwischen diesen beiden Gemüthsstimmungen herrscht große Verschiedenheit. Zwar entbehrt auch die letztere nicht der Zeichen dankbarer Anerkennung und Freudigkeit, zwar ist gerade durch diese Zeichen die Trauer bei dem Religiösen ganz verschieden von der Trauer andrer; aber gleichwohl hört auch bei ihm das Leid nicht auf Leid und der Schmerz Schmerz zu sein.

Wie es sich mit der Gemüthsstimmung verhält, so verhält es sich nothwendig auch mit dem Handeln. Dem Glück gegenüber ist unser Benehmen ein ganz andres, als dem Unglück gegenüber. Wenn wir auch überzeugt sind, daß beide von Gott kommen und daß daher beide gut sind, so strengen wir doch alle unsre Kräfte an, um die Freude so lang als möglich zu erhalten und das Leid so schnell als möglich zu beseitigen. Das eine Ereigniß scheint uns zu Mitwirkung, das andre zu Widerstand zu bewegen.

Aus diesen Erscheinungen — und wir könnten ihnen leicht andre ähnliche beifügen — erhellt zur Genüge, daß wir die Ereignisse des Lebens nicht nur mit Gott in Verband bringen und ihre Beurtheilung davon abhängig machen, daß sie ihre Ursache in Gott finden, sondern wir beziehen sie auch auf eine größere oder kleinere Anzahl endlicher Wesen, am allermeisten aber auf uns selbst und modificiren unser Urtheil nach dem Maße, in dem sie uns befriedigen. Sind wir im Stande, zugleich auf das Ereigniß und auf den endlichen Gegenstand, mit dem wir es in Verbindung bringen, unsern Blick zu richten,

ohne daß ein Gefühl des Leids und getäuschter Hoffnung in uns entsteht, sondern daß wir uns im Gegentheil vollkommen befriedigt fühlen, und ein Zustand der Beruhigung eintritt, so wird unser Urtheil über dieses Ereigniß ein Urtheil der Billigung. Sobald dagegen die gleichzeitige Betrachtung uns schmerzlich berührt, sobald die Vorstellung eines Widerstreits, eines Mangels an Harmonie in uns entsteht, und alle unsere Kräfte zu einem heftigen Widerstand wachgerufen werden, so ist unser Urtheil über dieses Ereigniß ein Urtheil der Mißbilligung. Im ersten Falle nennen wir es gut, im zweiten schlecht. Beim guten sowohl als beim schlechten erkennen wir die Möglichkeit einer unendlichen Anzahl von Graden an. Den höchsten Grad des Guten nennen wir Seligkeit, den höchsten Grad des Bösen Sünde.

Es wird nicht unpassend sein, die Betrachtung der Weltereignisse, bei denen unser geistiges Auge nur auf Gott gerichtet ist, die unendliche oder absolute Weltbetrachtung zu nennen. Die andere Betrachtung dagegen, bei welcher unsere Aufmerksamkeit vollständig durch die endlichen Dinge in Anspruch genommen wird, verdient den Namen der endlichen oder relativen Weltbetrachtung.

Es ist klar, daß bei der ersteren Anschauungsweise über alles, was sich überhaupt auf irgend eine Weise, zu irgend einer Zeit und an irgend einem Orte ereignet, nur ein Urtheil möglich ist: Alles was geschieht ist Gottes Werk, ist gut. Bei der zweiten dagegen herrscht weit mehr Verschiedenheit. Hier wird nicht allein das eine Ereigniß als gut, das andere als schlecht betrachtet, sondern auch dasselbe Ereigniß wird bald gut, bald schlecht genannt, je nachdem man bei seiner Beurtheilung zugleich diese oder jene endlichen Gegenstände in Rechnung zieht. Was für den einen gut ist, das ist für den andern schlecht. Wenn ein Thier das andre verschlingt, pflegte ein holländischer Philosoph des vorigen Jahrhunderts zu sagen, so ist es ein Unglück für das Thier, welches verschlungen wird, ein Glück für das, welches verschlingt. So ist es in der That, und wohl nirgends ist dieser Gedanke roher, aber zugleich kräftiger ausgedrückt, als in dem bekannten Sprüchwort: Des einen Tod ist des andern Brod. Jede Sicherheit der Beurtheilung ist dadurch aufgehoben; denn dasselbe Faktum sieht von der einen Seite ganz anders aus, als von der andern, und der relative Charakter der ganzen endlichen Weltbetrachtung tritt hier in besonderer Stärke zu Tage.

Da beide Weltanschauungen sich in einem und demselben menschlichen Geiste finden, so müssen sie nothwendig in höherem oder geringerem Maße einander durchdringen. Indem dies aber geschieht, erzeugen sie die verschiedenen Formen, in welchen sich die Liebe zu Gott offenbaren kann. Sowohl wenn wir Gott unsre Ergebung, als wenn wir ihm unsre Dankbarkeit weihen, liefert die unendliche Weltbetrachtung vollständig dasselbe Resultat, aber sie ist in beiden Fällen mit verschiedenen, der endlichen Weltbetrachtung entlehnten Vorstellungen

verknüpft, und zwar im ersten Falle mit der Vorstellung, daß das Ereigniß etwas Böses, im zweiten, daß es etwas Gutes ist.

Daß sich dies in der That so verhält, lehrt uns die tägliche Erfahrung. Werden z. B. die Kinder zweier religiöser Menschen von derselben Krankheit befallen, und hat diese bei dem einen die Genesung, beim andern den Tod zur Folge, wie verschieden ist da die Gemüthsstimmung beider, und wie verschieden sind die Empfindungen, mit denen wir beiden die Hand drücken. Hat dies etwa darin seinen Grund, daß der eine anders über Gott denkt und weniger von seiner Weisheit und Liebe überzeugt ist, als der andere? Nein, der Unterschied liegt nicht in der unendlichen, sondern in der endlichen Weltbetrachtung. Die Thatsachen, die sie vor sich haben, stehen in direktem Widerspruch. Sie bemessen dieselben mit gleichem Maßstabe, mit dem des sinnlichen Gefühls, das bei dem einen von der innigsten Freude, bei dem andern von dem herbsten Schmerz berührt wird. Kein Wunder also, daß sie in ihrem Gemüthsleben und in ihrem Thun weit von einander abweichen. Wohl beugen sie beide ihre Kniee vor demselben Gott, aber im Auge des einen perlt die Thräne dankbarer Freude, im Auge des andern stiller Unterwerfung.

Noch eine andre Erscheinung verdient unsre volle Aufmerksamkeit.

Durch die endliche Weltbetrachtung wird nicht allein unsre Stimmung und unser Thun Gott gegenüber bestimmt, sondern selbst die Vorstellung, die wir uns von Gottes Stimmung und von Gottes Thun uns gegenüber bilden. So oft in uns auf dem angewiesenen Wege das Gefühl der Ergebung erzeugt wird, nennen wir die That, die von Gott ausging, nicht eine Wohlthat, sondern eine Prüfung und reden von einem Beugen unter die züchtigende Hand des Herrn. Entsteht dagegen in unserm Innern das Gefühl der Dankbarkeit, so kommt es uns nicht in den Sinn, von Gottes Züchtigung zu sprechen. Wir können in Gottes That unmöglich etwas anderes, als eine Wohlthat sehen.

Es liegt ja auch in diesen verschiedenen Vorstellungen und Ausdrucksweisen nicht die geringste Schwierigkeit. Die natürliche Art ihrer Entstehung begründet ihre Berechtigung; jedoch nur unter der Voraussetzung, daß wir einen Punkt nicht aus dem Auge verlieren, daß sie nehmlich alle nur relativ sind. Sie deuten nicht auf einen Unterschied in Gott hin, sondern nur auf eine Verschiedenheit in der Art und Weise, wie wir durch das, was Gott uns schickt, berührt werden.

Daß wir berechtigt sind, mit der unendlichen Weltbetrachtung die endliche zu verbinden, ist leicht zu beweisen. Wir brauchen uns nur die Begriffe von Raum und Zeit vor den Geist zu rufen. Die Welt ist nicht ein einziges Wesen, das den einen unendlichen Raum einnimmt, sondern sie umfaßt eine unbegrenzte Anzahl endlicher Wesen, deren jedes einen endlichen Raum ausfüllt. Jeder Gegenstand kann daher nicht nur als Theil des allumfassenden Ganzen, sondern auch in seinem Verhältniß zu einer bestimmten Anzahl andrer, auch endlicher

Gegenstände betrachtet werden. Ebenso stellt uns die Welt nicht eine unendliche Zeit dar, sondern eine nirgends begrenzte Aufeinanderfolge von Augenblicken, so daß jedes Ereigniß nicht nur mit dem Zeitganzen, sondern auch mit jedem kürzern oder längern Zeitraum verbunden ist, mag nun derselbe vorangehen oder folgen.

Hätten wir allein die unendliche Weltbetrachtung, so müßte unsre Lebensauffassung stets die optimistische sein. Wir müßten alles, als von Gott herrührend, für vollkommen gut halten; und in der That gibt es einzelne, die zu dieser Auffassung gekommen sind. Ihre Gedanken sind so ganz von der Unendlichkeit erfüllt, daß sie die irdischen Dinge aus dem Auge verlieren. Ihre Natur ist eine echt religiöse, aber nebenbei auch eine recht einseitige. Sie sind voll von Gott, aber doch beschränkt sich dies zu sehr ausschließlich auf ihr Gemüth, und ihr Verstand hat zu wenig Theil an ihm. Ueberall sehen sie Gott; aber sie vergessen zu fragen, wie Gott überall ist. Sie versäumen darauf zu merken, daß Gott unter der Form von Raum und Zeit wirkt und sich offenbart. Wären sie nicht blind dafür, so würden sie es nicht verkennen, daß nirgends im Raume die Vollkommenheit, nicht einmal die eines einzigen Augenblicks, zu finden ist, sondern daß alles, was im Raum existirt, endlich und darum unvollständig, beschränkt und mangelhaft ist und der Ergänzung aller andern Wesen bedarf; und ebenso wenig würden sie verkennen, daß Gottes Vollkommenheit sich für unser Auge nur in der Zeit entfaltet, in einer endlosen Entwicklung, mit deren Natur eine beständige Zerstörung des Bestehenden untrennbar verbunden ist. Dadurch aber, daß sie dies alles übersehen, erschöpfen sie das Wesen Gottes nicht, das sich uns nun einmal nicht anders, als unter diesen Formen von Raum und Zeit offenbart.

Hätten wir dagegen allein die endliche Weltbetrachtung, so daß unser geistiges Auge nie auf Gott gerichtet wäre, so müßte nothwendiger Weise unsre Lebensauffassung die pessimistische sein. Wir würden wohl hie und da das Gute bemerken und es freudig genießen, aber unsre vorherrschende Stimmung wäre doch die von Verdruß und Angst. Durch alles Leid der Gegenwart, das uns selbst oder andern widerführe, würden wir tief gebeugt und ohne eine Bürgschaft für die Zukunft voll Grauen in ihr Dunkel blicken. An Fortschritt zu glauben, müßte uns Thorheit dünken, und am Fortschritt mitzuarbeiten, könnte uns nie in den Sinn kommen. Aller Frohsinn würde in uns betäubt, alle Energie in uns gelähmt.

Ganz anders verhält es sich da, wo die unendliche und die endliche Anschauungsweise sich zu einem harmonischen Ganzen verbinden. Hier erst wird die dichterische Lebensauffassung geboren, die zugleich die wahre ist.[1]) Sie stellt

[1]) Bereits vor 16 Jahren beurtheilte ich die drei genannten Weltbetrachtungen in ihren sittlichen Folgen. Man vergleiche mein Werk über „das Wesen der Tugend“

Gott dar, wie er wirklich ist, als schaffend in unbegrenzter Zeit. Ueberall bemerkt sie Entwicklung und Fortschritt, aber damit auch überall einen Zustand, der noch der Entwicklung und des Fortschritts bedarf. Nirgends sieht sie die Vollkommenheit erreicht, aber überall den Weg, auf dem sie mehr und mehr erreicht wird. Dieser Weg ist der Weg des Kampfes, des Niederreißens und Aufbauens, des Todes und der Wiedergeburt. Alles, was geschieht, ist da, wo es geschieht, vollkommen; aber die Kräfte, die es bekämpfen und vernichten, sind dies an ihrer Stelle nicht minder. Alles, was existirt, hat so lang es existirt und so weit es reicht, göttliches Existenzrecht; denn es ist durch Gott gewollt. Aber es ist nicht in der Art von Gott gewollt, daß es ewig bestehen müßte. Gott hat gewollt, daß es seine Zeit daure, aber auch nicht länger als seine Zeit. Er hat es gewollt als endlich, endlich im Raume, so daß es von allen Seiten gehemmt und zurückgehalten wird, und endlich in der Zeit, so daß es ein Entstehen und ein Vergehen hat. Um aber ein Ende zu nehmen, muß es Gegenwirkung erfahren und schließlich durch die entgegenwirkenden Kräfte besiegt werden. Nur im Zusammenhang mit diesen Kräften ist es von Gott gewollt. Es liegt eine unbestreitbare, durch die Erfahrung jeder Stunde gepredigte Wahrheit in den Worten des Mephistopheles: „Alles, was entsteht, ist werth, daß es zu Grunde geht.“ Falsch ist nur der Schluß, den er daraus zieht: „Drum besser wär's, daß nichts entstünde.“ Das Gute, das Vollkommene liegt gerade in der nie aufhörenden Abwechslung von Leben und Sterben, von Geburt und Vernichtung, wobei eigentlich nichts vollständig neugeboren wird und nichts vollständig vergeht, sondern was wir so zu bezeichnen pflegen, nur Veränderung der Form ist, so daß die aufgelösten Theile eines Wesens nur zum Aufbau eines neuen dienen. Diese stete Formveränderung, in welcher alles zu seiner Zeit stirbt, ist das ewige Leben der Welt, es ist die Offenbarung Gottes, durch Gott gewollt.

Was von den Vorgängen in der Natur gilt, das gilt auch von den Thaten der Menschen. Wie Gott die erstern will, so will er auch die letztern. Nur darin sind beide verschieden, daß Gott sich dort körperlicher Ursachen, der Naturkräfte, zur Ausführung seines Willens bedient, hier geistiger Ursachen, der Seelenkräfte des Menschen, seines Verstandes, Gefühls und Willens.

Es fällt schwer, jemand zur Anerkennung dieser Gleichheit zu bewegen. Daß das Leid, wie schmerzlich es auch sein möge, von Gott kommt, beanstandet man nicht. Man behauptet zwar, es widerstrebe unsrer sinnlichen Natur und wir müßten alle unsre Kräfte anstrengen, um es abzuwehren oder zu lindern; man hat zwar Thränen des innigsten Mitleids für die übrig, die dadurch betroffen werden; man nennt es ein physisches Uebel und jauchzt bei jeder

Seite 215—217, 226—230, oder die zweite Ausgabe: Die Frucht der Religion, Seite 140—142, 147—150. (Nunmehr ist auch die dritte erschienen. Anm. d. Uebersetzers.)

Entdeckung, durch welche seine Heftigkeit vermindert werden kann; aber doch verehrt man darin die Hand Gottes und betrachtet es als in den göttlichen Weltplan aufgenommen. Ganz anders denken die Meisten über das sittlich Böse. Sie stellen es dar als nicht übereinstimmend mit Gottes Willen, sondern vielmehr als in unversöhnlichem Streit mit demselben. In Gott die Ursache davon zu sehen ist in ihren Augen Profanation, Entweihung seiner Heiligkeit. Sie möchten die Ursache noch lieber in einem besondern, Gott feindlichem Princip, in einem Satan suchen, als in dem heiligen Gott, der das Böse verabscheut und die haßt, welche Ungerechtigkeit üben.

Zu einem solchen Gegensatz des physisch und moralisch Bösen ist man nicht berechtigt. Auf welchem Gebiet man sich auch bewegen mag, sei es das des Menschen, oder das der Natur außerhalb des Menschen, so sind doch überall die Begriffe von gut und bös in dieser Gegenüberstellung weiter nichts als bloß relative Begriffe. Sie sind daher nur in der endlichen Weltbetrachtung anwendbar, in der unendlichen haben sie keine Berechtigung. Für Gott gibt es kein Böses und ebenso wenig ein endlich Gutes, das allein im Gegensatz zum Bösen denkbar ist.[1]) Für ihn existirt nur der Anschluß und die Vereinigung aller Theile zu einem nothwendigen, von ihm gewollten Ganzen. Aus seiner absoluten und deßhalb vollkommenen Natur entsprossen, ist alles vollkommen und gut, ohne daß irgend ein Gegensatz möglich wäre. In seinen Geschöpfen kann er nur die Vollkommenheit seines eigenen Wesens ausdrücken. Da er dies aber unter den Formen von Raum und Zeit thut, so entsteht für die Geschöpfe in ihrem gegenseitigen Verhalten der Begriff des Bösen und damit der Begriff eines Guten, das dem entgegengesetzt ist. Was wir bös nennen, ist von Gottes Wirksamkeit nicht ausgeschlossen. In seinen Weltplan aufgenommen, um an

---

[1]) Ich füge hier diese Worte bei, um ein öfters geäußertes Bedenken abzuweisen. Wenn es für Gott kein Böses gibt, wird mancher fragen, gibt es dann auch wohl für ihn ein Gutes, und hat unser religiöser Glaube wohl ein Recht zu der Behauptung, daß alles, als durch Gott gewollt, gut ist? Man übersieht bei Stellung dieser Frage die sehr gewöhnliche Erscheinung, daß das, was hoch erhaben über einem Gegensatz steht, denselben Namen führt wie eines der Glieder des Gegensatzes. So nennen wir das eine Faktum zufällig, das andre dagegen nothwendig; aber im Ganzen, das beide umfaßt, sehen wir nichts als Nothwendigkeit. Ebenso bezeichnen wir im Gegensatz und wechselseitigen Vergleiche die eine That als frei, die andre als unfrei; aber in dem beide Theile umschließenden Ganzen halten wir Alles für unfrei. Gerade so ist es auch hier. Das eine oder andre Ereigniß nennen wir bös im Hinblick auf ein bestimmtes endliches Wesen, das dadurch gehemmt wird. Sehen wir dagegen auf ein andres Wesen, dessen Glück dadurch erhöht wird, so nennen wir dasselbe Ereigniß gut. In beiden Fällen ist es ein endliches, ein relativ Gutes und Böses. Aber betrachten wir nun dieses Ereigniß im Ganzen der Weltordnung und als in diese Ordnung von Gott gestellt, so können wir es unmöglich anders, denn als gut bezeichnen.

der Stelle, wo es erscheint, das unendliche Leben des Weltalls erhalten zu helfen, kann es den ewigen Plan nie zertrümmern. Wenn Sturm und Erdbeben diesen Plan nicht zerstören, warum — hat mit Recht ein englischer Dichter gefragt — warum sollte denn ein Borgia oder ein Catilina es thun?[1]) Wenn ein Mensch an einem Schlagfluß stirbt, so entschlägt sich wohl niemand des Gedankens an Gott, um der Meinung Raum zu geben, als habe sich hier etwas ereignet, das seinem Willen widerstreite. Man bemüht sich im Gegentheil, die Hinterlassenen durch Hinweisung auf seinen unergründlichen Rathschluß zu trösten, und betrachtet diese Hinweisung ebenso wie ihre Annahme als Kennzeichen eines frommen, religiösen Sinnes. Die Unterwerfung unter diesen Willen gewährt denn auch einen Trost, der reiner und kräftiger ist, als jeder andre, den man aus einer Betrachtung irgend welcher Art zu schöpfen vermag. Wird auch ein andrer Mensch in Folge von Unvorsichtigkeit oder Unwissenheit eines seiner Mitmenschen aus dem Leben gerissen, so beschäftigt sich doch das fromme Gemüth noch beständig mit Gott, und man kann den Gläubigen beinahe in demselben Augenblick, wo er über die Unwissenheit des Arztes klagt, der sich in Bezug auf die Art der Krankheit getäuscht, oder zu ihrer Bekämpfung einen falschen Weg eingeschlagen hat, erklären hören, daß er sich voll Ehrfurcht in den dunkeln Rathschluß Gottes füge. Warum aber sollte denn der ganze Sachverhalt ein andrer werden, wenn jemand nicht durch eine Naturkraft außer uns und nicht durch Unwissenheit oder Unvorsichtigkeit, sondern durch die böse Absicht, den schlechten Willen eines seiner Mitmenschen aus dem Leben geräumt wird? Weßhalb sollten wir hier allein den Gedanken hegen müssen, daß das Ereigniß nicht durch Gottes Willen, sondern im Gegentheil in Streit mit ihm stattgefunden habe? Es ist doch gewiß jedem religiösen Manne unmöglich, diesem Gedanken vollständig treu zu bleiben. Man leugnet ja keineswegs, daß der Tod des Ermordeten durch Gott gewollt ist. Was ist aber der Tod des Ermordeten? Ein allgemeines, unbestimmtes Faktum ist undenkbar; denn alles, was geschieht, ist durchaus bestimmt; es geschieht an einem bestimmten Orte, zu einer bestimmten Zeit und auf eine bestimmte Weise. Der Tod, allgemein gefaßt, ist nichts reelles; der Tod so und nicht anders, darin erst liegt das vollständige Faktum. Man gibt zu, daß Gott den Tod dieses Ermordeten gewollt habe, aber man meint doch gewiß nicht, Gottes Wille sei es gewesen, daß er zu einer andern Zeit, einen Tag oder eine Stunde früher oder später sterben würde; denn so wäre Gottes Wille vereitelt und erfolglos geblieben. Ebensowenig kann man es als Gottes Wille ansehen, daß der Ermordete in einem andern Lande oder in einer andern Stadt seinen Tod finden würde;

---

[1]) „If storms and earthquakes break not God's design,
Why then a Borgia ora Catiline?" Pope.

denn in diesem Falle wäre Gott ein machtloses Wesen, das seinen Willen nicht zu realisiren vermöchte. Es ist somit klar, daß der Ermordete dem Willen Gottes gemäß gerade in diesem Augenblick und an diesem Orte sterben mußte. Und man wollte diese Todesart dem göttlichen Willen entziehen? Was war denn in diesem Augenblick und an diesem Orte zugegen, das als Ursache diesen Tod bewirken konnte? Was sonst, als gerade dieser Dolch, von der Hand dieses Mörders gezückt? Und Gott sollte wohl den Zweck, aber nicht das Mittel, wohl die Folge aber nicht die Ursache gewollt haben! Ich kann es sehr gut begreifen, daß jemand das Dasein Gottes leugnet und in den Weltereignissen nur eine blinde Nothwendigkeit erblickt; wenn ich ihn auch bemitleide, so sehe ich doch in seinem Unglauben keinen Widerspruch. Daß aber jemand, der von Gottes Weltregierung überzeugt ist und aus dieser Ueberzeugung Kraft und Hoffnung, Friede und Liebe schöpft, trotzdem im Wahne lebt, es gebe keinen Augenblick, in welchem nicht bald durch diesen, bald durch jenen Menschen Gottes Wille vereitelt werde, wenn es auch am Ende Gott wohl glücken möge die Oberhand zu behalten, das müssen wir als einen logischen Widerspruch bezeichnen, dessen Folgen schwer zu berechnen sind.

Weniger Schwierigkeiten dagegen bereitet es, diesen Widerspruch in seinem Entstehen zu erklären. Man glaubte sich verpflichtet, die menschlichen Handlungen als nicht durch Gott verursacht zu betrachten, weil man es andernfalls für unmöglich hielt, den Unterschied von gut und bös auf sie anzuwenden, wozu man doch durch das sittliche Gefühl unwiderstehlich gedrungen wurde. Es schien, als könne, wenn alles auch in unserm sittlichen Leben Gottes Werk wäre, von keiner Sünde mehr die Rede sein, und als wäre es Thorheit, den Menschen zu einem ernsten Streit gegen die Sünde anzufeuern.

Diese Vorstellungen sind nicht auffallend, wohl aber unbegründet. Hätte man den Vergleich zwischen dem sittlich Bösen und dem physischen Uebel, zwischen Sünde und Krankheiten, Unglücksfällen und allem, was Leid zufügen kann, besser im Auge behalten und außerdem auf den Unterschied einer unendlichen und einer endlichen Weltbetrachtung gemerkt, so hätte man diese Ideen bald aufgegeben. —

Schon früher nannte ich die Sünde den höchsten Grad des Bösen, und sie verdient auch in der That keinen andern Namen. Mit allem, was schlecht ist, mit allem, was das Gefühl von Schmerz oder Streit in uns erregt, steht sie auf gleicher Linie, nur daß sie auf ihr den ersten Platz einnimmt. Sie ist das Böse, das durch die höchsten Geschöpfe verursacht wird, durch Wesen, die mit Bewußtsein handeln, und denen ihr Bewußtsein sagt, daß das, was sie thun, böse ist. Deßhalb berührt sie uns auch weit unangenehmer, als was irgend sonst unsre Ruhe und unser Glück zerstört. Es schmerzt uns nicht halb so sehr, wenn uns die leblose oder auch die lebende, aber unvernünftige Welt Uebel bereitet, als

dasselbe Uebel, das uns durch die böse Gesinnung von Menschen verursacht wird; denn nur Menschen wissen, daß es wirklich schmerzt, und wollen es gerade, weil sie es als solches kennen.

Aber was bedeutet dieser Unterschied, der gewiß unsrer Aufmerksamkeit nicht entgehen kann und der groß genug ist, um uns ein kleines durch Sünde hervorgerufenes Uebel mehr hassen und eifriger bekämpfen zu lassen, als ein großes durch die Wirkung der Naturkräfte entstandenes Uebel, — welche Bedeutung hat derselbe in Bezug auf Gott? Er gehört wenigstens weder zur leblosen, noch zur vernunftlosen Natur; er ist das ewige Leben, die unendliche Vernunft. Und doch betrachtet man ihn als die absolute Ursache von all dem Mißgeschick, das uns auf unserm Lebenswege begegnet. Aber warum dann das Zögern, ihn auch als die absolute Ursache der bösen Begierden zu betrachten, durch welche unsre Mitmenschen uns zu schaden getrieben werden? Wenn die Wassersnoth, die unsre Habe vernichtet, die Auszehrung, die unsre Theuern ins Grab reißt, in Gottes Plan aufgenommen sind, warum denn nicht auch der Diebstahl und Mord, welche dieselben Folgen haben? Warum sollte da, wo für die Qualen der Hungersnoth Raum ist, nicht auch Raum für die Gräuel des Krieges sein? Die Sünde verwüstet; aber was ist die Loosung der ganzen Natur anders als Verwüstung? Alles, was mit Leben beseelt ist, ist schon von seiner Entstehung an dem Tode geweiht.[1])

Wiewohl das Leid von Gott kommt, ist es doch unser Feind, den wir mit Anstrengung aller unsrer Kräfte bekämpfen. Gerade der Haß, mit dem wir ihm begegnen und der Eifer, mit dem wir uns ihm widersetzen, ist die Macht, durch welche es seine Bestimmung nur eine gewisse Zeit zu dauern erfüllt und aufgehoben wird, die Bedingung unsres Fortschritts, der hier

---

[1]) 2. Sam. 24, 1 lesen wir: „Und der Zorn des Herrn ergrimmete abermal wider Israel und er reizte David unter ihnen, daß er sprach: Gehe hin, zähle Israel und Juda.“ und doch folgt in Vers 10: „Und das Herz schlug David, nachdem das Volk gezählet war. Und David sprach zum Herrn: Ich habe schwer gesündiget, daß ich das gethan habe; und nun, Herr, nimm weg die Missethat deines Knechts; denn ich habe sehr thöricht gethan.“ Die böse Begierde, die bald als Sünde, bald als Missethat und Thorheit reuig erkannt wird, und der die Strafe Gottes auf dem Fuße folgt, ist hier ohne Bedenken Gott als der absoluten Ursache zugeschrieben.

Man vergleiche auch z. B. 2. Mos. 7, 3; 9, 12 mit 2. Mos. 7, 13. 22; 8, 15 u. s. w. Während hier die Bosheit des Königs ihm selbst allein als der endlichen Ursache zugerechnet wird, ist sie da mit Gott als deren absoluter Ursache verknüpft.

Anders ist es 1. Chron. 21, 1. Hier lesen wir, und sonderbar genug, von derselben davidischen Volkszählung: „Und der Satan stund wider Israel und gab David ein, daß er Israel zählen ließ.“

Würde nun jemand zu behaupten wagen, daß nur das Herz des Verfassers der Bücher der Chronika echt religiös gestimmt war?

in wachsender Herrschaft über die Natur besteht. Warum sollte es mit der Sünde anders sein? Wenn sie auch ebenso wie alles, was existirt, von Gott gewollt ist, warum sollte deßhalb unser Widerwille nicht mehr erregt werden und unsre Hände erschlaffen, statt zu den Waffen zu greifen und bis aufs Blut sie zu bekämpfen? Gott will nicht, daß sie bleibe und gerade deßhalb ruft er unsre Kräfte gegen sie ins Feld. Der Abscheu vor ihr ist die einzige Bedingung, um sie zu vernichten, ja selbst um ihr nur Widerstand leisten zu können.

Wie es aber für Gott kein physisches Uebel gibt, so gibt es für ihn auch keine Sünde. Beide existiren nur für uns. Ist der Begriff eines Uebels nur ein relativer, der Begriff der Sünde ist es nicht minder. Er ist der endlichen, nicht der unendlichen Weltbetrachtung entlehnt; aber auch hier durchdringen sich die beiden Weltbetrachtungen und bewirken in dieser Vereinigung verschiedene Vorstellungen, bei denen gerade, weil die endliche Betrachtung ein Bestandtheil derselben ist, dieser relative Charakter offenbar hervortritt.

Dieser relative Charakter zeigt sich in der sehr verschiedenen Beurtheilungsweise derselben Thatsache, je nachdem sie noch der Zukunft oder bereits der Vergangenheit angehört.

Vorausgesetzt es beseelt und erfüllt uns feurige Liebe für Gott und das Gute und Eifer für alles, was das Glück des Nächsten zu vermehren im Stande ist, so muß nothwendig diese unsre Seelenstimmung in Wort und That sich offenbaren. Treffen wir jemand, der eine böse That gegen einen andern im Schilde führt, so werden wir bestrebt sein, ihn wo möglich von seinen bösen Leidenschaften zu heilen. Zeigt es sich aber, daß unsre Bemühung erfolglos bleibt, so sind wir wenigstens auf die Vereitlung seiner verderblichen Plane bedacht. Unsre Mißbilligung dieser Leidenschaften und Plane gründet sich darauf, daß wir sie, mit ihren nothwendigen Folgen, mit dem menschlichen Glück verglichen haben, das durch sie zerstört wird, während es durch andre Wünsche und Plane so schön befördert werden konnte. Diese Vergleichung gehört der endlichen Weltbetrachtung an; aber wie sich dies früher schon bei Betrachtung des physischen Uebels gezeigt hat, so tragen wir nun das, was derselben entlehnt ist, auf das Gebiet der absoluten Weltbetrachtung über. So beginnen wir das, was wir hassen und was wir ohne diesen Haß niemals bekämpfen würden, als in gleicher Weise von Gott gehaßt darzustellen. Diese Vorstellung verstärkt unsre Kräfte; denn wir lernen uns dadurch als im Dienste Gottes thätig betrachten. So entsteht in uns die Hoffnung, daß uns der Sieg nicht fehlen könne, da die Sache, für die wir streiten, Gottes Sache ist.

Und doch entgeht uns nicht selten der Sieg; nicht selten sind alle unsre Bemühungen fruchtlos, und die Klageworte eines Elia kommen uns auf die Lippen, daß unsre Tage nutzlos waren. In welcher Stimmung werden wir

dann das Mißlingen unsres Werkes, die Vereitlung unsrer Hoffnung tragen? Wenn wir ohne Religion sind, bleibt es bei dieser Jammerklage, oder wir erheben uns höchstens so weit, daß wir uns schweigend unter das, was nun einmal nicht zu ändern ist, beugen. Beseelt die Religion dagegen unser Herz, so bekennen wir in kindlicher Ergebung: Gott wollte nicht, daß das Gute jetzt schon den Sieg behalte; sein weiser und guter Wille ist es, daß das Böse noch länger bestehe. Gleichwohl aber hindert uns diese Anerkennung nicht, unsre Kräfte von Neuem zu sammeln und mit verdoppeltem Eifer den Streit wieder aufzunehmen; denn unser Urtheil, daß das, was wir bekämpften, schlecht und daß unser Eifer dem Dienste des Guten, dem Kommen des Himmelreichs geweiht sei, ist nicht dadurch erschüttert.

Wie verschieden ist doch die Auffassung derselben Thatsache! Anfangs als die böse That noch fern im Schoße der Zukunft ruhte, schien sie uns nicht nur durch Gott nicht gewollt, sondern selbst aufs strengste verboten, und wir glaubten uns von Gott zu ihrer Vereitlung berufen. Später als sie trotz unsrer Gegenanstrengung doch gelungen war, blieb unsre Meinung, daß Gott uns zum Streite berufen, unverändert fest, aber es verband sich mit ihr die Vorstellung, daß Gott außerdem aus uns unbegreiflichen Gründen das gewollt habe, was wir nur als das Mißlingen unsres Streites bezeichnen können. Vollständig mißlungen ist er gewiß nicht; denn wie alles, was geschieht, hat auch er seine Folgen, wenn sie auch unserm Auge, das zu schwach ist, um tiefer in die Kette der Ereignisse einzudringen, verborgen bleiben sollten. Allein was wir gehofft und was wir im Eintrittsfalle als Gottes Segen betrachtet hätten, das hat nicht Statt gefunden. Gott hat es anders gewollt. Unsrer Predigt des Guten mußte mit Geringschätzung begegnet, unserm Streben von allen Seiten entgegengewirkt werden. Das Böse mußte sich noch in seiner vollen Kraft offenbaren.

Wird nun aber, nachdem wir so oft enttäuscht wurden, unser Eifer schwächer sein, wenn wir aufs Neue im Dienst des Guten stehen? Die Erfahrung gibt eine verneinende Antwort, und die Vernunft bestätigt sie. Der Mensch kann nicht anders als in Uebereinstimmung mit der Begierde handeln, die im Augenblick seines Handelns ihn erfüllt, und je nach dem Grad ihrer Stärke muß auch sein Handeln an Energie zunehmen. Wenn es uns auch nicht geglückt ist, den Trunkenbold oder den Wollüstling zu bekehren, so hören wir doch nicht auf, gegen Trunksucht und Wollust zu eifern. Nur darin, daß man sie haßt und verachtet, besteht der Grund, daß man nicht ablassen kann, sie zu bekämpfen. Warum sollte man der Sünde gegenüber anders handeln, als man jedem Uebel gegenüber zu thun gewohnt ist? Ihr seid vielleicht schon am Krankenbette eures Kindes gestanden und habt ihm eure Arzeneien gereicht. Unter Gebet und Thränen habt ihr euch vor Gott auf die Kniee geworfen und auf

Genesung gehofft, aber es war alles vergebens, — euer Liebling starb. Legt ihr die Hände müßig in den Schoß, wenn dieselbe Krankheit euer zweites Kind ergreift, um nicht vielleicht in Streit mit Gottes Willen zu kommen, der auch seinen Tod gewollt haben kann? Nein! ihr verdoppelt vielmehr eure Anstrengungen, ob es euch so vielleicht gelingen möge, das theure Leben zu erhalten und von Neuem schaut euer hoffendes Auge zu Gott empor. Und wenn es wiederum ohne Erfolg ist, und euer Herz zum zweiten Male die harte Prüfung trifft, so werdet ihr je nach dem Grade, als die Religion in euch mächtig ist, euch um so stiller in Gottes weisen Rathschluß fügen; aber nie wird der Gedanke in euch entstehen: Hätte ich mich nur nicht so angestrengt; ein andermal rühre ich keinen Finger mehr, Gott thut doch, was ihm gefällt.

Wie lehrreich ist diese einfache Beobachtung der Vorgänge im Leben des religiösen Menschen. Wie außerordentlich geeignet ist sie, um uns zu zeigen, daß unsre Thätigkeit durch den festen Glauben nicht gelähmt wird, daß alles, die Niederlage wie der Sieg der Tugend, von Gott kommt.[1]) Wie beschämt sie die gewöhnliche Behauptung, daß wenn die Freiheit des menschlichen Willens geleugnet und das Böse nicht ausschließlich als eine willkürliche, niemals nothwendige, immer außerhalb Gott sich ereignende That des Menschen betrachtet wird, der sittliche Eifer vernichtet und der Unterschied zwischen sittlich gut und bös, zwischen Tugend und Sünde aufgehoben werde. Wie kräftig weiß sie uns davon zu überzeugen, daß diese Begriffe ebenso relativ sind, als die Begriffe von dem, was wir ein physisches oder sinnliches Gut und ein physisches oder sinnliches Uebel zu nennen pflegen. Und wenn dies so ist, wie sollten wir uns dann darüber täuschen, daß auch die Vorstellungen von Gott, die wir uns in Bezug auf die Sünde von ihm bilden, und die somit aus der endlichen Weltbetrachtung auf die unendliche übertragen sind, nicht minder relativ seien? So ist die Heiligkeit Gottes, insofern sie nicht als ein Haß gegen das absolut Böse, das unmöglich existiren kann, gedacht wird, sondern als Haß gegen das, was wir das Böse nennen, gegen eine böse Lust, eine böse That, einen bösen Charakter, nur eine solche relative Eigenschaft der Gottheit. Dasselbe gilt von allen Eigenschaften und Handlungen Gottes, die wir, so oft wir ihn in Beziehung zur Sünde denken, ihm zuschreiben. Die

---

[1]) Meint man, daß der religiöse Glaube nur den Sieg, nicht auch die Niederlage der Tugend mit Gott in Verband bringt, und daß meine Beobachtungen über das Leben des religiösen Menschen nicht sorgfältig genug seien, so erkläre man mir — um nur ein Beispiel anzuführen — die Worte in der Apostelgeschichte 4, 27 f., die Petrus und Johannes in den Mund gelegt werden: „Wahrlich ja, sie haben sich versammelt, über dein heiliges Kind Jesum, welchen du gesalbet hast, Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und dem Volke Israel; zu thun, was deine Hand und dein Rath zuvor bedacht hat, das geschehen sollte." Oder besser man erkläre mir, warum man mit mir in diesen Worten Religion und nicht Gotteslästerung sieht.

unausbleibliche logische Folge davon ist, daß keine dieser Eigenschaften oder Handlungen als Beweis für die Freiheit des menschlichen Willens angeführt werden kann und uns zu berechtigen vermag, von der absoluten Nothwendigkeit oder der vollständigen Abhängigkeit aller Ereignisse von Gott eine Ausnahme zu machen, deren Anerkennung nur der einfache Ausdruck unsrer absoluten Weltbetrachtung ist.[1])

Mit den Eigenschaften Gottes, insofern sie aus dieser Betrachtung sich ergeben, d. h. mit Gottes absoluten Eigenschaften, ist die Freiheit des menschlichen Willens unmöglich zu vereinigen. Es ist sowohl die Allwissenheit, als die Allmacht, die hier in Betracht kommt.

Ohne Anerkennung der Allmacht Gottes zu glauben, daß Gott regiert, und in diesem Glauben eine Quelle unbegrenzten Vertrauens zu finden, ist rein unmöglich. Wie sollten wir unsere Hoffnung unter allen Verhältnissen des Lebens auf Gott setzen, wenn wir nicht die feste Ueberzeugung hätten, daß keine Schwäche ihn hindert, die Plane seiner Liebe und Weisheit auszuführen, und daß es nirgends im Weltall eine Kraft gibt, die das Gegentheil von dem, was er will, wollen kann? Aber diese Gewißheit erfüllt uns nur dann, wenn wir Gottes Allmacht anerkennen.

[1]) Ich selbst habe dieses vor 13 Jahren verkannt, als ich Seite 14 meines Werkes: der Weg der Wissenschaft in Nr. 4 zu Gunsten der Willensfreiheit eine Berufung auf das Dasein der Sünde und außerdem auf den Begriff Gottes zuließ, den man sich, wie ich mich ausdrückte, „weniger als Souverain, denn als Erzieher und Vater zu denken hat." Ich erkannte damals die Relativität dieser Begriffe noch nicht, weßhalb ich sie auf eine Linie mit den absoluten Eigenschaften Gottes, mit seiner Allwissenheit und Allmacht stellte. — In demselben Irrthum befand ich mich noch vor 7 Jahren, als ich Seite 8 meines Werkes: Wissenschaft und Philosophie, schrieb: „Das Christenthum, die christliche Vorstellung von Gott, enthält Momente, die uns nöthigen, die Thatsachen der Menschenwelt, die man Sünde nennt, als durch Gottes allumfassende Regierung geworden, als von Gott vorausgewußt und vorausgewollt und vorausbestimmt zu betrachten! und in derselben christlichen Vorstellung von Gott finden sich Bestandtheile, die uns mit gleicher Nothwendigkeit die Sünde als durch Gott nicht gewollt, durch ihn verboten, und als Gegenstand seines heiligen Mißfallens, seiner gerechten Strafe und seiner gnädigen Schuldvergebung aufzufassen nöthigen. Diese zwei Auffassungen sind durchaus unvereinbar. Alles, was der größte Scharfsinn zu ihrer Versöhnung ausgedacht hat, ist ganz ohne Werth. Ja und Nein lassen sich nicht mit einander vereinigen, eine breite Kluft hält sie ewig geschieden. So führt das Christenthum zu Ansichten über Gott, bei denen der Mensch, unvereinbar wie sie sind, sich bald zu der einen, bald wieder zu der andern hinneigt, je nachdem sein Geist mehr Empfänglichkeit für diese oder jene besitzt." Ich übersah damals, daß die erste Reihe von Vorstellungen der unendlichen, die zweite der endlichen Weltbetrachtung angehört. Sie stehen einander zwar wie Ja und Nein, die sich nicht versöhnen lassen, gegenüber, aber auch nur wie Ja und Nein auf ganz verschiedenem Gebiet, so daß kein Widerstreit und daher auch kein Bedürfniß einer Versöhnung stattfindet. Im allgemeinen muß ich gestehen, daß mir nichts so viel Mühe und Kampf verursacht hat, als die durchaus consequente Läugnung der Willensfreiheit.

Die Anerkennung dieser Allmacht schließt die Annahme menschlicher Willensfreiheit vollständig aus. Sind unsere Thaten frei, so ist wenigstens in Bezug auf sie Gott die Herrschaft entzogen; so sind wir zu Thaten im Stande, welche seiner Macht widerstreben, und er ist überall, wo wir nach freier Wahl handeln, müßiger Zuschauer. Ist aber das Gebiet, auf dem wir unsere Freiheit am kräftigsten, wenn nicht allein, verwirklichen, das der Sittlichkeit, so liegt dieses ganze Gebiet, und zwar das allerwichtigste, außerhalb der göttlichen Macht; Gott ist dann wohl zur Anregung, Ermunterung und Unterstützung fähig, aber das Handeln selbst ist seiner Herrschaft nicht unterworfen. Kann aber der Mensch einmal gegen Gottes Willen handeln, kann unser Geschlecht es eine Stunde, ein Jahr, ein Jahrhundert lang thun, warum denn auch nicht immer? Was bürgt uns dafür, daß einst Gottes Wille vollkommen erfüllt, daß Gott einst Alles in Allem sein wird? Was gibt uns die Gewißheit, daß das Licht und nicht die Finsterniß zunehmen wird? Dann wäre es möglich, daß Gottes Weltplan für immer vereitelt würde. Was nützt uns aber der Glaube an einen machtlosen Gott, der sich selbst nicht zu behaupten vermag, und der vielleicht in allen seinen Erwartungen schwer getäuscht wird? Oder glaubt man, daß er einst den widerstrebenden Willen brechen und die von ihm verliehene Freiheit, wenn es sich zeigt, daß sie der Vollendung des Ganzen im Wege steht, aufheben werde? Wie jämmerlich wäre dieser Selbstbetrug des Vollkommenen, und wie klar erhellt es, daß die Freiheit nicht in eine göttliche Welt paßt, und vernichtet werden muß, wenn das große Ziel der Gottheit erreicht werden soll! Wenn aber zudem die Freiheit etwas wäre, was wirklich existirte, wenn sie eine Kraft wäre, die Gott uns geschenkt hat, wie könnte sie da vernichtet werden? Lehrt uns nicht die Erfahrung, daß wohl Formveränderung, aber nie und nirgends, weder in Stoff noch in Kraft, Vernichtung stattfindet? Und — was allem weitern ein Ende macht — wenn sie eine Kraft ist, so ist sie eine Kraft, die außerhalb, ja selbst Gott gegenüber steht, die seine Allmacht beschränkt und auf einem Gebiete herrscht, das er selbst ihrer Herrschaft überlassen hat. Wie wäre es aber denkbar, daß Gottes Macht da, wo sie nicht mehr ist, wirken solle, und daß sie eine Kraft, die nicht in ihr Bereich gehört, und durch welche sie selbst beschränkt wird, vernichten sollte?

Ich weiß es wohl, man hat unsere Freiheit mit Gottes Allmacht zu versöhnen getrachtet. Man hat behauptet, daß ein allmächtiges Wesen alles müsse thun können, was es will; somit auch sich selbst beschränken. Allmacht, sagte man, besteht nicht darin, daß man alles thut, sondern daß man alles thun kann, was man will; zu bestimmen, was der Allmächtige nicht thun mag, ist eine Ungereimtheit. Gott muß gerade als der Allmächtige im Stande sein, seine Macht in Grenzen, die er sich selbst gesetzt hat, eingeschlossen zu halten. Ich kann jedoch in dieser Vorstellung nur Irrthum erblicken. Eine Allmacht,

die nicht alle Macht hat, ist Unsinn, ebenso wie überhaupt ein Unendliches, das endlich ist; aber eine Allmacht, die macht, daß sie nicht alle Macht hat, ist nicht minder ungereimt als ein Unendliches, das sich selbst verendlicht, und ein Gott, der sich selbst so beschränkt, wäre wohl vor dieser Beschränkung allmächtig gewesen, aber sicher nicht mehr nach derselben. Ein absoluter Monarch hört durch eine Constitution, die er selbst aus freiem Antriebe verlieh, ebenso gut auf, Alleinherrscher zu sein, als durch eine Constitution, die das Volk ihm aufzwang; und abgesehen davon, daß man Gott zu einem veränderlichen Wesen machte, so ist es uns doch wohl nicht um einen Gott zu thun, der einst vor der Schöpfung der Menschen allmächtig war, sondern um einen Gott, der auch jetzt noch allmächtig ist? Wenn wir auch die Bestimmung der Allmacht als Gottes Vermögen alles zu thun, was er will, gelten lassen, so müssen wir doch noch hinzufügen, daß er die Beschränkung seiner selbst, die Beschränkung seiner Macht unmöglich wollen kann. Seine Allmacht kann nicht in Streit sein mit seinem Wesen. Oder kann er etwa nach eurer Ansicht, weil er allmächtig ist, auch das Böse thun? Nein, erwidert ihr, denn er kann es nicht wollen, weil es mit einem Wesen im Streit stände. Nun, ebensowenig kann er die Beschränkung seiner Unendlichkeit wollen, denn sie wäre nicht weniger mit seinem Wesen im Widerspruch. Er kann bei nichts ein müßiger Zuschauer sein, und wenn eine That ohne ihn stattfindet, möge sie auch seine energische Thätigkeit zur Beförderung oder Vereitelung ihrer Folgen veranlassen, so war er doch im Augenblick, wo sie verrichtet wurde, in Bezug auf sie weiter nichts als ein müßiger Zuschauer. Zudem, wenn Gott sein Geschöpf nur einen Augenblick frei ließe, so daß es sich selbst überlassen wäre, so würde es sogleich vernichtet sein. Er ist nicht bloß Allmacht für die That der Weltschöpfung, sondern auch für den Augenblick; er ist nicht bloß Schöpfer, sondern auch Erhalter der Welt. Fortwährend wird die Welt durch ihn getragen; alles wäre, wenn er sich ihr nur einen Augenblick entzöge, ohne Stütze und würde aufhören, zu existiren.

Ebensowenig als die Allmacht kann auch die Allwissenheit von Gottes Wesen getrennt werden. Man kann sich nicht denken, daß Gott regiert, und sich dieser Gottesregierung im festen Vertrauen auf die Zukunft erfreuen, wenn nicht die Ueberzeugung in uns lebendig ist, daß die ganze Zukunft, daß alles, was je geschehen wird, ob nun durch Menschen oder nicht, Gott vollkommen sicher bekannt ist. Schreibt man aber Gott eine solche Allwissenheit zu, liegen alle kommenden Jahrhunderte vor Gottes Auge entrollt, so muß Alles, was in diesen Jahrhunderten geschehen wird, alle unsre künftigen Thaten, auch nothwendig sein und an Freiheit ist nicht mehr zu denken. Nur das Nothwendige kann man mit Sicherheit voraussagen. Was in der Zukunft nicht gewiß ist, das kann man auch nicht mit Gewißheit voraussagen. Kann ein Ereigniß morgen eintreten, aber auch ebensowohl ausbleiben, so ist es unmöglich heute anders als muthmaßlich, also nur

nach Wahrscheinlichkeit, was geschehen wird, vorauszubestimmen; und kann dieses Faktum ebenso gut ausbleiben als stattfinden — und solch einen Indifferentismus muß ein konsequenter Vertreter der Freiheit in der That lehren und zwar gerade in dem Maße, als er die Grenzen der Freiheit ausdehnt — so ist selbst alle Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen; man muß dann den morgenden Tag abwarten, und alle heut gefaßten Bestimmungen sind eitel und nichtig. Selbst ein Gott kann nicht voraus wissen, was nicht mit Nothwendigkeit geschehen wird, sagt schon Cicero[1]); denn weiß er es, so wird es sicher geschehen; wird es sicher geschehen, so ist es Nothwendigkeit; von dem aber, was nicht nothwendig ist, kann es daher auch kein Vorauswissen geben.

Gegen diese einfache Bemerkung hat man sich auf verschiedene Weise zu schützen gesucht. Man wollte es gelten lassen, daß es unmöglich sei, künftige zufällige[2]) Thaten mit Sicherheit vorauszuwissen, aber man suchte sich durch die Behauptung zu retten, daß es bei Gott auch kein Vorauswissen des Zukünftigen sei, ja daß für ihn selbst keine Zukunft existire. Man nannte dies alles dem in der Zeit Existirenden entlehnte Vorstellungen, welche mit Unrecht auf Gott angewendet würden, dessen Wissen vielmehr außer aller Zeit bestünde und daher mit keiner Vergangenheit oder Zukunft zu thun habe. Diese Rechtfertigung ist jedoch äußerst schwach. Wo wir von einem persönlichen Gott sprechen, wo wir ihm Wissen und Bewußtsein zuschreiben, da muß sein Wissen von der Welt, auch wenn wir ihn selbst über die Zeit stellen, doch nothwendig als das Wissen dessen, was unter den Formen der Zeit besteht, gedacht werden. Ein Wissen, in welchem das Zukünftige und das Vergangene gleichzeitig wäre, ohne daß ein Zeitunterschied zwischen beiden bestünde, würde nicht nur ein Wissen sein, von dem wir uns keine Vorstellung machen und das wir unmöglich mit dem Namen eines Wissens bezeichnen könnten, da wir uns sowohl aus uns selbst als aus unsrer Umgebung eine ganz andere Vorstellung vom Wissen bilden, sondern wenn wir uns auch ein solches denken konnten, so würde es doch nur, statt Wahrheit zu enthalten und Gewißheit zu sein, einzig und allein aus Unwahrheit bestehen. Wer das Künftige nicht als künftig, das Zufällige nicht als zufällig, das Ungewisse nicht als ungewiß kennt, der kennt die Dinge nicht so, wie sie sind, sondern vielmehr so, wie sie nicht sind, und besitzt daher statt der Kenntniß nur Irrthum. Ueberdieß würde die ganze Begründung, wenn auch alle ihre Be-

[1]) De Divinat. II. 7, 18: »mihi ne in deum quidem cadere videtur, ut sciat, quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet; sin certe eveniet, nulla fortuna est.«

[2]) Man bedenke, daß Zufall der Nothwendigkeit entgegengesetzt ist, so daß freie Thaten zufällige Thaten sind. Gegenwärtig nimmt man denn auch nicht mehr den geringsten Anstand zuzugeben, daß der Zufall in diesem Sinne von der Freiheit untrennbar ist. Man sehe Zeller in den Theol. Jahrb. V. 393 f.

hauptungen glücklich gewählt wären, doch nichts nützen. Gottes Allwissenheit ist mit der menschlichen Freiheit nicht deßhalb unvereinbar, weil Gott alles in der Zeit weiß, sondern weil er alles gewiß weiß. Diese Gewißheit läßt sich mit der Freiheit nicht vereinen. Weiß Gott, was ich morgen thun werde, und kann er in diesem Wissen unmöglich irren, so ist es auch unmöglich, daß ich morgen etwas anderes thue, und da, wo es unmöglich ist, etwas anderes zu thun, als das, was man thut, herrscht nicht Freiheit, sondern Nothwendigkeit. Man sagt zwar: Wenn bei Gott vergangen und zukünftig eins ist, und unsere vergangenen Thaten nicht unfrei sind, weil Gott sie kennt, dann können auch unsre künftigen Thaten nicht unfrei sein, weil Gott sie kennt. Aber außer Zellers richtiger Bemerkung[1]) genügt es schon zur Entkräftung dieses Beweises ihn umzukehren und zu sagen: Wenn bei Gott vergangen und zukünftig eins ist, und unsre künftigen Thaten unfrei sind, weil Gott sie kennt, so waren auch aus demselben Grunde unsre vergangenen Thaten unfrei.

Ein anderes Mittel, um Gottes Allwissenheit mit unsrer Freiheit zu vereinen, suchte man in der Bemerkung, daß Gott unsere freien Thaten vorauswisse so, wie sie sind, d. h. als freie Thaten, so daß dieses Vorauswissen dieser Freiheit durchaus keinen Schaden bringen könne. Diese Begründung ist auch weiter nichts als Schein. In Wirklichkeit läugnet man auf diese Weise gerade das, wofür man scheinbar eifert. Gott weiß unsre freien Thaten voraus, so wie sie sind d. h. als freie. Aber zeigt es sich nun, daß man freie Thaten nicht vorauswissen kann, so läuft die Behauptung darauf hinaus: Gott weiß die freien Thaten voraus, so wie sie sind, d. h. als solche, die man nicht vorauswissen kann; mit andern Worten: Gott weiß voraus, daß man die freien Thaten des Menschen nicht vorauswissen kann. Oder sagt man: Die freien Thaten, wenn sie einmal geschehen sind, sind nicht mehr frei, so stimme ich sehr gerne zu; aber ich folgre daraus, daß das Wissen dieser Thaten als freier dann auch reiner Unsinn ist, da sie als geschehen, d. h. als nicht mehr frei gewußt werden. Gott weiß das Freie als solches, das heißt nichts anderes als: Gott weiß das Ungewisse als ungewiß, d. h. Gott weiß gewiß, daß die freien Thaten ungewiß sind.

Indem man so fast an der Sache, für die man zu kämpfen hatte, verzweifelte, griff man in der Verzweiflung noch zu der letzten Waffe. Vorauswissen, sagte man, ist keine Vorausbestimmung und kann daher die Freiheit nicht aufheben. Bestimme ich im Voraus, was du thun sollst, und hat meine Bestimmung immer ihre Wirkung, so wirst du gewiß nicht frei, sondern nothwendig so handeln. Wenn ich aber einfach nur voraus weiß, so zwinge ich dich doch gewiß

---

[1]) Theol. Jahrb. VI. 197: „Die vergangenen Handlungen werden freilich nicht durch unser Wissen zu nothwendigen, aber nur, weil sie es als vergangene auch ohne unser Wissen an sich selbst sind; denn frei im Sinne der Wahlfreiheit ist eine Handlung eben nur sofern sie noch keine vergangene ist."

nicht, und du verlierst dadurch nichts an deiner Freiheit. Prophezeie ich auch, und bewährt der Erfolg meine Prophezeiung, daß du in einem bestimmten Falle dich so benehmen wirst, so habe ich damit wohl keinen Eingriff in deine Freiheit gethan. Allein auch diese Waffe, zu der man in der Verzweiflung griff, erweist sich als kraftlos. Es ist richtig, die Voraussagung meiner Thaten raubt mir meine Freiheit nicht, selbst wenn sie auch durch den Erfolg bestätigt wird. Bin ich jedoch wirklich frei und kann ich die That, welche du von mir voraussagst, auch unterlassen, so kann die Prophezeiung doch nur den Character der Wahrscheinlichkeit, unmöglich den der Gewißheit besitzen. Wüßtest du mit Bestimmtheit voraus, wie ich handeln werde, so würdest du damit meiner Freiheit zwar nicht im Wege stehen, sondern es war meine Freiheit dann nichts destoweniger, wenn nicht durch dich, so doch durch etwas andres gehindert; ich war statt frei im Gegentheil unfrei. Ich bin nicht deßhalb unfrei, weil du meine Handlungen voraussagst; sondern du kannst meine Handlungen nicht voraussagen, wenn ich nicht, ob nun du oder etwas anderes die Ursache davon ist, unfrei bin. Je kleiner der Spielraum der Freiheit ist, um so mehr kann die Voraussage an Wahrscheinlichkeit gewinnen; aber volle Gewißheit kann sie nur dann erreichen, wenn es überhaupt keine Freiheit gibt.

So stark war denn auch nach dem Urtheile vieler Vertreter der Freiheit das Gewicht dieser Einwürfe, die aus Gottes Allwissenheit sich ergeben, daß ihnen keine andere Zuflucht blieb, als die Allwissenheit zu läugnen und dem göttlichen Wissen bestimmte Grenzen zu setzen. Der eine behauptete, Gott wisse wohl, was durch die menschliche Freiheit geschehen könne, aber nicht, was durch sie geschehen würde. Ein anderer war der Ansicht, daß Gott nur das Ziel der Weltentwicklung kenne und im Allgemeinen den Weg wisse, auf dem es zu erreichen sei; daß er aber mit den einzelnen Momenten und eigenthümlichen Wendungen dieser Entwicklung unbekannt wäre. Alle stimmten so darin überein, daß sie ihm das Vorauswissen freier Thaten absprachen. So erniedrigte man Gott zu dem Range eines irdischen Monarchen, der die großen Prinzipien seiner Politik sich festgesetzt hat und weiß, nach welchem Ziele er streben muß, der jedoch die Ausführung seiner Plane von noch unbekannten Umständen abhängig macht. Man vermochte dabei nicht zu erklären, wie Gott im Menschen eine Kraft geschaffen habe, deren Wirksamkeit er selbst nicht kannte, und man erschütterte seine Unveränderlichkeit in bedenklicher Weise, indem man von Tag zu Tag sein Wissen vom Menschen sich ausbreiten ließ. Die Kirche widersetzte sich denn auch, gestützt auf die Schrift und von religiösem Sinne beseelt, beharrlich jeglicher Beschränkung der göttlichen Allwissenheit und verurtheilte sie als ketzerische Bestrebungen. Allein diese Bestrebungen sprechen für meine Behauptung, daß unsere Freiheit und Gottes Allwissenheit mit einander in direktem Widerspruch stehen.

Es ist eine inhaltsschwere Wahrheit, zu welcher uns unsere Untersuchung geführt hat. Die Annahme der Willensfreiheit wird durch Anerkennung von Gottes Weltregierung ausgeschlossen und steht daher mit der Religion im Widerspruch, während sie für die Kraft des sittlichen Lebens, für die Handhabung unserer sittlichen Grundbegriffe vollständig unnöthig ist. So wird die Freiheit von der Religion verworfen, von der Sittlichkeit nicht vertheidigt und ist überdieß mit unserm Wissen und unsrer Erfahrung nicht in Einklang zu bringen. So oft sich etwas ereignet, mag es nun von der Natur außer uns oder von Menschen veranlaßt, wohlthätig oder verderblich, gut oder schlecht sein, so fragen wir nach seiner Ursache; denn wir sind fest überzeugt, daß es eine solche haben müsse und zwar nicht allein seines Daseins überhaupt, sondern auch jeder Eigenthümlichkeit, die wir an ihm bemerken. Unser Geist hat gegen die Annahme eines Zufalls eine unüberwindliche Abneigung, und die Berufung auf den Zufall gilt allgemein als Geständniß unserer faktischen Unwissenheit, und kein wissenschaftlich gebildeter Mann schenkt mehr der Existenz eines solchen den geringsten Glauben. Was ist auch der Zufall anders als die Leugnung des Gesetzes von Ursache und Wirkung? Den Zufall verwerfen heißt eben so viel, als die volle und allgemeine Gültigkeit dieses Gesetzes predigen. Lehren, daß diesem Gesetze alle Ereignisse unterworfen sind, heißt wiederum ebensoviel, als lehren, daß alle Fakta absolut nothwendig sind. Wer an keinen Zufall glaubt, kann auch an keine Freiheit glauben, denn Freiheit ist das Gegentheil von Nothwendigkeit; eine freie That ist eine That ohne Ursache. Man möge einzelne Ursachen auch bei ihr nachweisen, so ist doch soweit gerade, als das Gebiet dieser Ursachen reicht, die Freiheit ausgeschlossen, und so weit als Freiheit besteht, ist es geradezu unmöglich, eine Ursache anzugeben. Hat das große Gesetz der Causalität eine unbegrenzte Herrschaft, so ist die Existenz der Willensfreiheit undenkbar.

Und spricht nicht alles zu Gunsten dieser unbegrenzten Herrschaft?

In der Natur außerhalb des Menschen hat unsre Untersuchung selbst in den Theilen der Schöpfung, welche die geringste Verwandtschaft haben, und deren Gebiete am meisten von einander entfernt liegen, die unzertrennliche Kette von Ursache und Wirkung entdeckt. Wenn es auch in früherer Zeit vieles gab, was als ein Spiel des Zufalls und der Willkühr erschien, so breitete sich unsere Naturkenntniß immer mehr aus, und mit jedem Schritt vorwärts eroberten wir ein neues Gebiet für die Herrschaft fester Gesetze. Noch gibt es vieles, was unsre eifrigsten Anstrengungen bis jetzt zu Schanden machte; noch sind die Erscheinungen zahlreich, deren Ursachen uns nicht bekannt sind, und denen bald die einen, bald die anderen Merkmale vorhergehen. Wenn nun auch bei allen diesen das Gesetz von Ursache und Wirkung noch nicht nachgewiesen ist, so hegt doch Niemand einen Zweifel, daß eine rastlos

fortgesetzte Untersuchung auch hier zur Kenntniß der Ordnung und Regelmäßigkeit führen werde, und man scheut weder Mühe noch Kosten zur Sammlung von Beobachtungen, nicht weil man eben sehen möchte, ob vielleicht ein Gesetz besteht, sondern um das Gesetz, das wirklich besteht, kennen zu lernen. Diese Ueberzeugung ist deßhalb besonders stark, weil das Gesetz von Ursache und Wirkung nicht nur auf einem bestimmten Erscheinungsgebiete entdeckt ist, in welchem Falle es außerhalb desselben noch keine Geltung hätte, sondern in einer Reihe sehr verschiedener Gebiete unter den verschiedensten Verhältnissen, an den verschiedensten Orten, zu den verschiedensten Zeiten und in der größten Entfernung nachgewiesen ist. Rechnet man daher überall außerhalb des Menschen auf das Vorhandensein dieses Gesetzes, und steht der Mensch mit allem andern in enger Beziehung, so daß er fortwährend auf dasselbe einwirkt und auch fortwährend seinerseits dessen Einwirkung erfährt, so muß es schon dadurch sehr wahrscheinlich werden, daß auch er in dieser Beziehung keine Ausnahme mache; und die Erfahrung bestätigt diese Vermuthung. Niemand zweifelt daran, daß der Mensch in allem, was zu den körperlichen Verrichtungen gerechnet wird, unter dem Gesetz von Ursache und Wirkung steht. Ist nun aber das Wesen des Menschen nur ein einfaches, so daß einige Funktionen unter dem Namen von körperlichen, andre unter dem von geistigen zusammengefaßt werden, so muß es wiederum höchst wahrscheinlich sein, daß auch bei den letzteren dasselbe Gesetz walte, und es könnte nur befremden, wenn ein Wesen für einige seiner Funktionen nicht unter dem Gesetz von Ursache und Wirkung stünde, wohl aber für alle anderen, — befremden, besonders wegen des allgemein anerkannten innigen Verbandes beider. Dasselbe muß auch der Fall sein, selbst wenn der Mensch aus zwei Wesen, aus Geist und Körper, besteht. Ließe sich erwarten, daß unter allem Sein nur der Geist eine vollständig eigene Existenzart habe, da doch der Einfluß aller andern Geschöpfe, besonders aber des Körpers auf ihn so groß ist, daß er die Aufmerksamkeit eines jeden auf sich lenkt? Auch die eifrigsten Vertreter der Unterscheidung von Leib und Seele geben zu, daß ein sehr geheimnißvolles Band zwischen beiden besteht, so daß Veränderungen im einen gewöhnlich von Veränderungen im andern begleitet sind. Für viele dieser übereinstimmenden Veränderungen hat die Erfahrung bereits das Gesetz aufgestellt. Man weiß z. B., daß gewisse Stoffe, in den Körper aufgenommen, den Geist betäuben und ihn zur Verrichtung seiner Funktionen unfähig machen; man weiß, daß andere oder dieselben Stoffe in andrer Quantität ihn aufregen und für längere oder kürzere Zeit zu erhöhter Kraftäußerung befähigen. So herrscht also schon auf dem Gebiete des Geistes, sofern derselbe von der Außenwelt beeinflußt wird, das Gesetz von Ursache und Wirkung. Ist es dann wahrscheinlich, daß allein da, wo er selbstthätig ist, es anders sei? Ja ich kann noch viel weiter gehen. Nicht nur wo der Geist von der

Außenwelt beeinflußt wird, sondern auch wenn wir ganz innerhalb seiner eignen Grenzen bleiben, sehen sich alle zu der Anerkennung genöthigt, daß auch für ihn das Gesetz von Ursache und Wirkung besteht. Sogar jene, die sich gegen die Geisteswissenschaften erklären, weil im Geiste Freiheit gefunden werde und keine Gesetze herrschen, werden sich selbst jeden Augenblick untreu und bezeugen durch ihre Handlungen, daß auch sie doch einige Wissenschaft des Geistes und des Staates anerkennen. Oder warum sprechen sie sonst von Erziehung, Politik und Gesetzgebung? Wenn sie auch eine strenge Wissenschaft, eine Theorie der Erziehung verwerfen, so treffen sie doch ihre Vorkehrungen und Anordnungen, weil sie den Einfluß derselben auf das Gemüth des Menschen kennen. Wäre ihr Zögling nach Allem, was sie mit ihm vorgenommen, noch ebenso frei, könnte er noch ebenso leicht das Böse erwählen, und wäre seine Wahl noch ebenso ungewiß als zuvor, welche Thorheit wäre es dann sich abzumühen, um das zu erreichen, was man schon lang besitzt! Ebenso verhält es sich mit ihrer Gesetzgebung und Politik, d. h. mit der Erziehung nicht einzelner Menschen, sondern der großen Gesellschaft. Sie schlagen einen bestimmten Weg ein, weil sie überzeugt sind, daß dieser allein sie zu ihrem Ziele führen kann, und vermeiden die anderen Pfade, weil sie deren Zweckwidrigkeit kennen. Wo man weder mit Gewißheit, noch mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit die Folgen einer Handlung voraussagen kann, welche Motive werden da zu dieser Handlung führen? Bedenke die Folgen, ehe du handelst, und handle nicht, wenn du die Folgen nicht kennst, ist der Spruch der Weisheit. Ueberdieß, man spricht nicht nur von den einzelnen Thaten des Menschen, sondern von seinem Charakter, d. h. von der Regelmäßigkeit und den Gesetzen, die in seinen Thaten hervortreten. Man zeigt durch all dieses deutlich, daß man dem Menschen wenigstens keine vollkommene Freiheit zugesteht, sondern für einen großen Theil seiner Handlungen das Dasein von Gesetzen und somit auch die Möglichkeit einer Berechnung, einer Wissenschaft zugeben muß. Wäre der Mensch vollkommen frei, so könnte nicht die geringste Wissenschaft von ihm möglich sein; gerade inwiefern dies der Fall ist, ist er nicht frei. Wer daher zugibt, daß ein menschlicher Charakter besteht, daß es eine Kunst der Erziehung, der Politik und der Gesetzgebung gibt, der muß zur Anerkennung geführt werden, daß der Mensch selbst in seinen rein geistigen Funktionen nicht vollkommen frei ist. So zieht sich der Kreis stets enger. Das Gesetz von Ursache und Wirkung zeigte sich in der ganzen Natur außerhalb des Menschen, und wir vermutheten, daß es auch im Menschen herrschen würde. Wir betrachteten ihn in seinen körperlichen Funktionen, und unsre Vermuthung erwies sich als begründet. Aber noch blieben die geistigen Funktionen übrig; allein auch hier bemerkten wir, daß wenigstens für einen Theil dasselbe Gesetz vorhanden und daher die Freiheit ein Hirngespinnst war. Gewinnt es nun einigermaßen an Wahrscheinlichkeit, daß sie wohl im andern Theile existire? Was für ein Unter-

schied bestünde dann zwischen diesen beiden Theilen? Sind es zwei so ganz verschiedene Arten von Funktionen, daß man bei der einen zur Annahme dessen berechtigt ist, was man bei der anderen bestreitet? Niemand konnte bis jetzt diese Gattungsverschiedenheit nachweisen, und dieses Unvermögen ist sehr natürlich; denn Niemand weiß, wo die eine Art, die der freien geistigen Funktionen, beginnt, und die andere, die der unfreien, aufhört. Man sagt wohl: Der Mensch ist nur in einem kleinen Theile frei; er kann, nachdem er auf dem Wege der Tugend bereits weit fortgeschritten ist, nicht auf einmal den der Sünde betreten, noch umgekehrt, nachdem er auf dem Pfade des Frevels in große Verirrungen gerathen, plötzlich sich einen Platz unter den Helden im Reich der Sittlichkeit erwerben; aber er kann doch umkehren und einen ersten Schritt entweder von seinem Standpunkt der Tugend oder des Lasters rückwärts thun. Seine Freiheit ist in enge Grenzen eingeschlossen; er muß, je nachdem er in seiner Entwicklung fortgeschritten ist, das Gute oder das Böse thun; aber er braucht doch nicht so viel Gutes und so viel Böses zu thun, als er wirklich vollbringt. Er muß sich entweder in der Sphäre der Tugend oder des Lasters bewegen, aber er kann sich doch etwas mehr nach der rechten oder linken Seite hinwenden; mit einem Wort, er kann sich zwischen einem Maximum und einem Minimum von Tugend oder Sünde bewegen. Aber wo, frage ich, wo ist die Grenze? Wo ist die Grenze des Maximum's? und wo die des Minimum's? Niemand vermag irgend eine Antwort zu geben. Ueberdieß, wenn man auch das Gebiet der Freiheit noch so sehr beschränkt, so bleibt es doch immer Freiheit, welche daher allen den Bedenken unterworfen ist, die sich gegen sie überhaupt geltend machen. Dieselbe Erscheinung, die in der Naturwissenschaft unsere Aufmerksamkeit in so hohem Grade verdient, begegnet uns hier. Es gab eine Zeit, wo man überall in der Natur Wunder sah; aber die Forschung begann und ward eifrig fortgesetzt; die Herrschaft der Naturgesetze ward von Tag zu Tag größer, und das Wunder mehr und mehr verdrängt. Sollte man sich nun mit dem Gedanken trösten, daß die Naturwissenschaft doch nie so weit fortschreiten werde, daß nicht noch eine kleine Sphäre übrig bliebe, in der sie noch keine Gesetzmäßigkeit nachgewiesen, und wo daher noch für Wunder Raum ist? Kein Naturforscher denkt daran, daß er jemals auf ein kleines Gebiet, wo alles Wunder ist, stoßen werde. Nun, was in der Natur Wunderkraft heißt, das heißt im Geiste Freiheit, das Vermögen etwas hervorzubringen, was nicht schon mit Nothwendigkeit sich aus dem Vorhandenen ergibt. Und ebenso, wie dort das Wunder, so hat hier die Freiheit immer mehr an Boden verloren, und während sie früher scheinbar im ganzen Geiste ihren Sitz hatte, hat es sich jetzt so gewendet: Sie besteht wohl, aber ihr Gebiet ist äußerst klein; sie bewegt sich in engen Grenzen, aber wo die Grenzen sind, wissen wir nicht anzugeben. Es ist dies der letzte Schlupfwinkel, in welchem sich die Freiheit, das Wunder,

vor dem Angriff der Wissenschaft zu bergen sucht. Aber die Wissenschaft breitet sich aus, und Alles muß sich ihrer Untersuchung unterwerfen. So wie die Natur ein Ganzes ist und nicht an einem Orte Gesetzmäßigkeit, am andern Willkür zeigt, so ist auch der Mensch ein Ganzes. Früher sagte man: Der Körper ist unfrei, der Geist ist frei, und der eine Mensch wurde in zwei ihrem Charakter nach total verschiedene Theile aufgelöst. Jetzt heißt es: Der Körper ist unfrei und auch der Geist ist unfrei mit Ausnahme eines sehr kleinen Theiles, und der eine Geist wird in zwei gattungsverschiedene Wesen getrennt. Dieselbe Handlung soll größtentheils unfrei, aber für einen kleinen Theil frei sein. Thut der Mensch ein wenig mehr Böses, als er nach dieser Theorie im Momente zu thun braucht, so soll er in dieser That größtentheils unfrei sein; denn er muß etwas Böses thun; aber dieselbe That soll in einem geringen Theile wiederum frei sein; denn er brauchte es ja doch nicht so arg zu machen! Man stimmt der Lehre der Erfahrung bei, daß selbst unsre wichtigsten und entscheidendsten Handlungen von den Umständen und Verhältnissen abhängen, in denen wir uns befinden; aber kaum hat man dies anerkannt, so fügt man, um es doch nicht ganz aufzugeben, noch hinzu: Aber etwas Freiheit, wenn auch noch so wenig, haben wir doch!

Nicht minder als unsre Erziehung, Politik und Gesetzgebung steht auch unser Strafrecht mit der Freiheit in Widerspruch. Man behauptet zwar oft das Gegentheil und sieht in der Strafe die Anerkennung, daß der Verbrecher das verübte Böse habe unterlassen können. Aber mit Unrecht. Nicht der Umstand, daß er ohne eine vollständige, die Wahl ganz erklärende Ursache gewählt hat, sondern daß er das Böse gewählt hat, fordert die Strafe heraus und macht ihre Anwendung für die Gesellschaft unumgänglich nöthig. Ja, was noch mehr heißen will, wenn in der Entwicklung des menschlichen Charakters nicht dieselbe Nothwendigkeit bestände, die auf dem Gebiet der Natur alle Vorgänge beherrscht, wenn nicht alles, was im Menschen vor sich gegangen und durch ihn verrichtet wurde, seinen folgenden Zustand und seine folgenden Thaten unwiderruflich bestimmte, so würde die Strafe aller Bedeutung entbehren. Bei diesem Ausspruch habe ich nicht den Erfolg der Strafe im Auge, denn dieser gehört auf das Gebiet der Politik, sondern den Grund der Strafe. Oder was veranlaßt denn die Gesellschaft zu Strafen? Was sonst, als die Wahrnehmung der Missethat und der daraus abgeleitete Schluß, daß es ein verderbter Wille ist, dessen Verdorbenheit sonst beständig schaden und mehr und mehr fortwuchern würde und deßhalb bekämpft werden muß? Aber wenn das Verbrechen kein nothwendiges Resultat dieses Willens ist, wenn man es nur eine zufällige, willkürliche Folge davon nennen kann, wenn dieser Wille, der nun einmal sich für ein Verbrechen entschieden hat, in demselben Augenblick, unter denselben Umständen eine edle oder mindestens doch eine schuldlose Handlung hätte erwählen

können, — und den menschlichen Willen achtet man gerade nur deßhalb für das Vergehen verantwortlich — welchen Grund hat man denn, um diesen Willen verderbt zu nennen? Welchen Grund, um bei dieser Benennung zu verharren, wenn er unmittelbar nach der bösen That frei, wie immer, sich wieder auf das Vollbringen des Guten richten kann? Wer will behaupten, der Baum sei schlecht, der mit gleicher Möglichkeit genießbare, wie ungenießbare Früchte tragen wird? Wer will die Quelle tadeln, die mit gleicher Möglichkeit süßes, wie bitteres Wasser hervorsprudelt? Nein, wenn der Wille verderbt ist, so kann er vor seiner Besserung sich nur in bösen Thaten äußern, und wenn das Verbrechen der Beweis eines verderbten Willens ist, dann ist es dies nur, weil es zu diesem Willen im nothwendigen Verhältniß von Ursache und Wirkung steht. Ist das Verbrechen keine nothwendige Folge des Willenszustandes, in welchem er sich befindet, so hat es gar keinen Sinn, das Verbrechen am Willen zu rächen. Rächet es dann lieber an dem, was wirklich seine vollständige Ursache ist! Gibt es aber keine solche, weil das Verbrechen ein Werk der Freiheit, so rächet die Missethat an nichts, oder um mich anders auszudrücken: Strafet nicht mehr; denn eure Strafe ist ohne Zweck und ohne Recht!

So erheben sich von allen Seiten unsre begründetsten Ansichten gegen die Annahme der menschlichen Willensfreiheit, und es nützt ihre Vertheidiger nichts, sich auf die Erklärung unsres eignen Bewußtseins zu berufen, welches nach ihrem Urtheil unmittelbar in unserm Geiste bezeugt, daß wir frei sind, so daß wir zwischen zwei entgegengesetzten Handlungen, zwischen gut und bös, nach Belieben wählen können. Vielen scheint zwar diese Berufung unumstößlich, dieses Urtheil über alle Bedenken erhaben. Aber der Schein trügt, und daß er trügt, muß uns klar werden, sobald wir nur genauer untersuchen, was denn eigentlich dasjenige ist, was uns durch unser Gefühl und durch unser Bewußtsein bezeugt wird.

Gewiß, wir sind theilweise Herren unsres eignen Schicksals, und es gibt keine äußere Kraft, die uns gegen unsern Willen fortreißt. Die Welt, die uns umgibt, übt großen Einfluß auf uns aus, aber sie beherrscht und zwingt uns nicht; im Gegentheil, sie erfährt ihrerseits den Einfluß unsres Daseins und unsrer Thätigkeit. Was sie mit andern Wesen thut, das kann sie gerade darum mit uns nicht thun, weil wir von den andern verschieden sind und unsre eigne Natur besitzen, die sie nicht verletzen darf. Mit allen ihren Kräften ist sie an den Zustand, in welchem wir uns befinden, gebunden, und muß darnach ihre Thätigkeit richten. Wir sind im großen Weltall mitwirkende Theile, die ebensogut, als etwas andres, zum Ganzen gehören und es constituiren helfen. In der großen Kette der Dinge sind auch wir, wie gering und nichtig auch, Glieder, die zwar ohne die übrigen nicht bestehen können, aber ihrerseits doch zur Erhaltung des gemeinsamen Bandes beitragen. Wir spielen mit eine Rolle auf

der Bühne der Welt, und von unsrer Erfüllung dieser Rolle hängt auch für einen Theil die Entwicklung des Drama's ab. Es gibt außer uns kein Schicksal, das unwiderruflich beschlossen hätte: Bis zu dieser oder jener Höhe des Glücks wirst du kommen, strengst du auch alle deine Kräfte an; dieses Verbrechens wirst du dich schuldig machen, wenn du auch noch so sehr dagegen ankämpfst. Würden wir dieses glauben, so wäre alle unsre Thätigkeit gelähmt, und es bliebe uns nichts als entweder geduldige oder trotzige Unterwerfung. Wohl uns, daß es anders ist! Wir fühlen es, daß auch die größte Macht äußerer Umstände uns nie zu zwingen vermag, auf dem Altar der Sünde zu opfern und die Tugend zu verrathen. Kein fatalistisches System, keine Predigt des Schicksals kann mehr auf dem Gebiet der Wissenschaft Boden gewinnen. In den verschiedensten Formen ist es aufgetreten, selbst als Gesichts- und Schädellehre, und der Physiognom mußte bei Betrachtung des Hauptes von einem neugebornen Kinde voraussagen können, welche Verbrechen es noch begehen werde; — Lichtenberg sagte spottend: So wird man die Kinder aufhängen können, ehe sie noch diese Thaten thun, die den Galgen verdienen, — aber selbst in der scheinbar unschuldigsten Form ist es verdrängt. Wir sind keine blinden Werkzeuge in der Hand eines andern, wir stehen allen andern an Kraft und Thätigkeit gleich, ja wir sind als vernünftige Wesen selbst darüber erhaben. Wenn wir auf dem Wege der Sünde weit verirrt sind und wieder zurückkehren wollen, so können wir, und es gibt keine Macht außer uns, die uns daran hinderte. Der Drang der Verhältnisse möge noch so groß sein, wir können doch dagegen kämpfen, und jeder Moment des Kampfes ist dem Dienste des Bösen entrissen. Und wenn wir, nachdem wir uns vorgenommen hatten, uns zu bessern, doch wieder der Verführung erliegen und uns aufs neue dem Laster ergeben, so tönt uns, so oft wir uns mit unserm guten Willen und der Macht der Verführung zu entschuldigen suchen, die strafende Stimme dessen, was wir unser Gewissen nennen, in die Ohren: Du hättest siegen können, wenn du nur gewollt. —

Das ist es, was uns unser Gefühl und unser Bewußtsein laut verkündigt, aber das ist auch das Einzige: Du kannst, wenn du willst. Und wir bedürfen auch nichts andres, um Vertrauen auf unsre sittliche Kraft zu gewinnen. Wollen wir das Gute thun, so kann uns nichts davon abhalten, — diese Ueberzeugung allein darf uns nicht fehlen. Aber wollen wir das Gute nicht thun, wozu dann heuchelnd von sittlicher Kraft reden und behaupten, daß der Glaube an sie durch die Lehre unsrer Unfreiheit erschüttert würde? Ist es denn so auffallend, daß wir nicht können, wenn wir nicht wollen? Ist dies ein Beweis gegen oder für unsre Selbständigkeit? Ich denke das Letztere. Müßten wir, auch wenn wir nicht wollten, dann gerade wären wir blinde Werkzeuge; aber können wir nicht, ohne zu wollen, so zeigt sich darin gerade unsre Selbständig-

keit. Will man nun dieses Gefühl als unser sittliches Freiheitsgefühl bezeichnen und uns daher freie Wesen nennen, so habe ich dagegen nur das Eine einzuwenden, daß man so das Wort Freiheit nicht mehr im Sinne eines unbegrenzten Wahlvermögens gebraucht, sondern nur im Sinne eines Vermögens zu können, wenn wir wollen, und mit dem Vorhandensein dieses Vermögens, woran nur ein Fatalist zweifeln kann, ist für unsre Freiheit als Wahlfreiheit nicht das Geringste gewonnen. Wir können, wenn wir wollen; aber können wir auch nach Belieben wollen? Dies bestreite ich gerade, und unser Selbstbewußtsein kann sich darüber nicht aussprechen. Sobald wir den Weg des Bösen verlassen wollen, können wir es auch; aber ob wir es je wollen, das hängt einerseits ganz von den Umständen ab, in welche uns das Leben versetzt, andrerseits von dem Charakter, der sich bereits in uns gebildet hat. Ich sagte, daß unser Selbstbewußtsein sich nicht darüber aussprechen kann und niemals im Stande ist, das Gegentheil zu bezeugen. Weil wir die Ursachen unser Willensbestimmung nicht kennen, ist es uns noch nicht erlaubt, ihr Vorhandensein zu läugnen, wenn auch diese Läugnung nicht unnatürlich, ja sehr leicht erklärlich sein mag. Wir fühlen, daß wir uns, wenn wir wollen, in einer Richtung fortbewegen können; aber die Ursachen dieses Willens fühlen und kennen wir nicht; kein Wunder also, daß wir ihn frei wähnen und uns frei zu fühlen meinen. Einige sind sogar so weit gegangen, daß sie dieses sogenannte Freiheitsgefühl in Verband mit der Unkunde über die Ursachen unsrer Willensbestimmungen als Moment gegen das Vorhandensein der Freiheit anführten. Gib einem Baume Bewußtsein, sagten sie, und laß ihn seine Zweige ungehindert nach allen Seiten ausbreiten, so wird er sich eben so frei fühlen, als du. Mit Recht macht man dagegen geltend, daß alle derartigen Beispiele sehr ungeschickt gewählt sind, weil das Wort: Gib einem Baume Bewußtsein, nichts andres heißt, als: Mache einen Baum zu einem Menschen; wodurch also der ganze Beweis darauf hinausläuft: Mache einen Baum zu einem Menschen, und er wird sich eben so frei fühlen als ein Mensch! Vor beiden Extremen müssen wir uns hüten. Unser Selbstbewußtsein lehrt uns nichts, was für, aber auch nichts, was gegen die Freiheit spricht. Es läßt sich darüber nicht aus und bezeugt uns nur diese beiden Wahrheiten, daß wir können, wenn wir wollen, und daß wir in der That bald nach einer kürzern, vielleicht kaum bemerkbaren, bald nach einer viel längeren Ueberlegung zwischen zwei oder mehren Handlungen wählen, die wir uns alle als möglich denken. Ob unser Wille, so oft er sich bestimmt, auch nicht unverursacht ist, so daß nur diese Bestimmung und keine andere, welchen Namen sie auch trage, möglich wird, und ob wir, wenn wir nach unserer Ueberlegung und unserm Schwanken zu einer Entscheidung und Ruhe gelangen, auch anders hätten wählen können, darüber sagt uns unser Bewußtsein nichts. Auch der Perpendikel bewegt sich lange Zeit zwischen zwei äußersten Punkten hin und her. Er scheint einen

Ruhepunkt zu suchen; endlich ist es, als ob er ihn gefunden habe; er bewegt sich nicht mehr. Wird es uns nun einfallen zu behaupten, daß er auch an einem andern Orte habe still stehen können?

Wie es in den ethischen Wissenschaften fast mit allen Worten geht, so geht es auch mit dem Worte Freiheit. Man gebraucht es im verschiedensten, ja selbst in direkt entgegengesetztem Sinne. Es ist eine sehr gewöhnliche Erscheinung, daß der eine sich einen Gegner, der andere einen Vertreter der Freiheit nennt, und daß beide in der That vollkommen eins sind. Der eine hat dann das Wort in absolutem, der andere in bloß relativem Sinne gebraucht. Es zeigte sich bereits, daß auch ich das Bestehen der Freiheit in solch einem relativen Sinne als unbestreitbare Thatsache anerkenne. Der Mensch — und von jedem endlichen Wesen gilt dasselbe — kann insofern frei genannt werden, als man ihn allein in seiner Beziehung zu den andern endlichen Wesen betrachtet. Die Welt wirkt auf ihn ein, aber auch er thut dies seinerseits, und zwar wirkt er auf sie ein gemäß seiner eigenthümlichen Naturbeschaffenheit, und sie muß bei ihrer Einwirkung auf ihn dieser Eigenthümlichkeit Rechnung tragen. Sie kann mit der Pflanze nicht das thun, was sie mit dem Stein thut; wenn unter denselben Umständen dieselben Wirkungen von ihr ausgehen, so folgt doch für die Pflanze etwas ganz andres als für den Stein daraus, und zwar einzig und allein deßhalb, weil die Pflanze etwas ganz andres als der Stein ist. So wird in derselben Natur aus dem Menschen etwas ganz andres als aus leblosen Dingen oder aus Pflanzen und Thieren, weil der Mensch sich in sich selbst durch sein eignes Wesen charakteristisch von diesen allen unterscheidet. So kann man den Menschen einem Theile der ihn umgebenden und mit ihm in Wechselwirkung stehenden Natur, ja selbst der Gesammtheit derselben gegenüber frei nennen; aber diese Freiheit ist rein relativ. Absolut frei würde der Mensch nur dann sein, wenn er Gott gegenüber frei wäre und somit auch dem, worin sich Gott bis jetzt unter den Formen von Raum und Zeit geoffenbart hat. Das würde die wahre Wahlfreiheit sein, wie sie von so vielen als unentbehrlich für das sittliche Leben gepredigt wird, die Freiheit, um eine ganz neue Entwicklungsreihe zu beginnen,[1]) welche mit allem Vorhergehenden nicht als nothwendige Folge verknüpft wäre. Ist aber eine solche Freiheit nicht als Unsinn zu betrachten? Ihr wollt frei sein; also doch gewiß von etwas. Aber von was? Von euch selbst, von eurer eigenen Vergangenheit. Ist eine solche Freiheit als möglich denkbar? Ihr wollt frei sein, um zwischen Thun und Lassen, zwischen gut

[1]) „Ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen." — „Eine Causalität, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen." Kant.

und bös zu wählen, als ob nichts hinter euch läge, als ob ihr noch nichts geworden wäret. So seid ihr denn in jedem Augenblick neu und immer wieder im Stande, von vorn anzufangen. Und doch gebt ihr euch dem Wahne hin, dabei Ein Wesen zu bleiben. Kann man sich wohl etwas Unsinnigeres denken? Nein, seid ihr frei von eurer eignen Vergangenheit, so ist die Einheit eures Wesens ein Trugbild; dann seid ihr keine Person mehr, und wie alles unerklärlich wird, so wird dies besonders euer Gedächtniß; ihr seid nur eine lange Reihe von Wesen, die in nichts mit einander zusammenhängen, wenn sie auch durch einen gemeinsamen Namen verbunden sind. Es erinnert mich an Göthe's Paria, dessen elender Körper den Kopf der Bramane trägt. Und wie ihr die Einheit eurer menschlichen Natur aufhebt, so zerstört ihr durch eure Freiheit ebenso die Einheit der Welt. Was träumt ihr von Entwicklung, von Fortschritt? Auf das hellste Licht kann doch die dunkelste Nacht folgen; die Engel können sich doch in Teufel verwandeln; denn sie sind frei. Jeden Augenblick können sie zwischen gut und bös wählen. Habt ihr denn wohl überlegt, was für eine Welt aus eurer Freiheit entsteht? Die freie That, einmal in die Wirklichkeit getreten, zieht ihre Folgen mit Nothwendigkeit nach sich; aber eine neue freie That löst die Ketten wieder; allein auch aus ihr entwickeln sich nothwendige Folgen, und so geht es bis ins Unendliche weiter. Die Fäden, die eben erst aufgenommen sind, fallen stets wieder; Freiheit und Nothwendigkeit lösen einander ewig ab. Könnt ihr euch eine Welt denken, in welcher mehr Verwirrung herrschte, als in einer solchen? Wie thöricht wäre Gott, wenn er in ihr fortwirkte; das am Tage so schön gewebte Kleid, das nur Ordnung und Zusammenhang in allen seinen Theilen zeigt, wird ja des Nachts von den freien Menschen stets wieder aufgezogen. —

Zu so vielen unvernünftigen Meinungen wird man geführt, wenn man die Freiheit des menschlichen Willens behauptet und von dem, was der irreligiöse Mensch die Nothwendigkeit aller Dinge, der religiöse Gottes Weltregierung nennt, eine Ausnahme gestattet. Nur da hört aller Widerspruch auf, wo alles als nothwendig, als von Gott gewollt, gedacht wird; nur diese Vorstellung macht alles zu einem Ganzen, jede andre dagegen verwandelt es in einen Mischmasch von Wesen, wo keines, während sie ohne Ordnung durcheinander wühlen, selbst in seiner eignen Entwicklung Regelmäßigkeit kennt und an ein Gesetz gebunden ist. —

Man möge mir gestatten, auch hier die Resultate meiner Untersuchung in wenigen kurzen Sätzen auszusprechen:

1) Der religiöse Glaube umfaßt alle Thatsachen und erkennt sie als durch Gottes Willen geworden, somit als gut an.
2) Diese Anerkennung hindert uns nicht die Thatsachen in ihrer Beziehung zu einander so zu unterscheiden, daß wir die einen als gut, die andern als bös bezeichnen, in den einen Tugend, in den andern Sünde erblicken.

3) Was wir bös und was wir Sünde nennen, ist ebenso gut als das Gegentheil von Gott gewollt.
4) Die Begriffe des physisch Bösen oder des Uebels und der Sünde sind bloß relativ; für Gott selbst sind sie ohne Bedeutung.
5) Die Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben, so oft wir an ihn und zugleich an die Sünde denken, wie z. B. die der Heiligkeit, sind ebenso rein relative.
6) Die Freiheit des menschlichen Willens in absolutem Sinne, nicht als Freiheit der Außenwelt gegenüber, sondern als solche in Bezug auf Vergangenheit und Gott, ist ein Unding, das von der Wissenschaft und Religion verworfen und von dem sittlichen Leben nicht gefordert wird.

III.

Das Recht der Religion.

Zwei Weltbetrachtungen, die endliche und die unendliche, habe ich nebeneinander, ja einander gegenüber gestellt. Die erstere gehört der Wissenschaft, die letztere der Religion an.

Wie ganz verschieden ist Zweck und Inhalt beider!

Bei unsrer wissenschaftlichen Untersuchung beabsichtigen wir stets nur Verband und Zusammenhang aufzufinden. Zeigt sich uns eine Erscheinung, so ist es immer eine endliche. Sie tritt auf in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raume. Trachten wir sie von Grund aus zu kennen, sie zu begreifen, so ist es uns nur um die Antwort auf folgende Fragen zu thun: Welchen Einfluß übt sie auf alles, was sie umgibt, und welche Einwirkung erfährt sie von ihm ihrerseits? Aber besonders: Wie ist sie entstanden? Woraus ist sie geworden? Und das, woraus sie geworden, und was wir ihre Ursache nennen, ist wiederum eine endliche Erscheinung, oder auch eine Anzahl endlicher Erscheinungen, die miteinander zur Hervorbringung einer gemeinschaftlichen Folge zusammengewirkt haben. Haben wir nun die wahre Ursache entdeckt, so ist das Gesetz der Erscheinung gefunden; sie muß sich wiederholen, so oft sich die Ursache wiederholt; das ist ihre Nothwendigkeit, das Gesetz, dem sie gehorchen muß. So findet sie ihre vollständige Erklärung, das Gesetz ihres Werdens und ihres Daseins ganz im Gebiete des Endlichen, und wir verlassen dieses Gebiet auch dann nicht, wenn wir auch noch so viele auf diesem Wege entdeckte Naturgesetze unter einem höhern, allgemeineren zusammenfassen. Sollte es uns auch glücken — was vielleicht rein unmöglich ist — alle Naturerscheinungen auf Bewegungserscheinungen zurückzuführen und alle Verschiedenheit der Bewegung aus einer Verschiedenheit der Form und Zusammensetzung der Moleculen zu erklären, und wenn wir auch dadurch alle Naturgesetze in ein einziges, alles beherrschendes aufgelöst hätten, so würden wir doch damit nicht über die Natur und das Endliche hinauskommen. Die Kenntniß, zu der wir gelangt wären, bezöge sich doch immer noch auf Eigenschaften und Zustände endlicher Körper.

Ganz anders verhält es sich mit der unendlichen Weltbetrachtung, dem geraden Gegentheil der endlichen. Auch ihr ist es, so oft sie eine Erscheinung

vor sich hat, um Erkenntniß ihrer Ursache zu thun; aber sie sucht diese nie im Endlichen. Sie erhebt sich über alles Endliche, über die ganze Natur, und findet für jedes Ereigniß, welcher Art es auch sei, die einzige und vollständige Ursache in dem unendlichen Wesen. Auf alle ihre Fragen folgt stets dieselbe Antwort. Während in der andern Anschauungsweise die größte Verschiedenheit und eine unerschöpfliche Fülle herrscht, bietet sie durchaus keine Abwechslung. Man frage einen wissenschaftlich gebildeten Mann: Woher stammt diese Thatsache? Woher diese Freude? Woher dieses Leid? so weiß er für jede Thatsache, für jede Freude, für jedes Leid eine andre, eine eigne Ursache anzugeben, oder er bemüht sich wenigstens, eine solche zu suchen. So herrscht in der Wissenschaft die reichste Abwechslung, aber dabei auch noch viele Unsicherheit, noch vieles, was nicht gefunden ist. Man stelle dagegen dem Frommen ganz dieselben Fragen, so schwebt er nie in Ungewißheit, aber es herrscht bei ihm auch nie Abwechslung. Seine Antwort bleibt immer dieselbe, man möge von Freude oder Trauer, von Vergangenheit oder Zukunft sprechen: immer ruft er uns dasselbe, immer das Eine zu: Die Ursache ist Gott. Er bekümmert sich nicht um andre, um endliche Ursachen; sein religiöses Gemüth hat kein Bedürfniß sie zu kennen; es ist befriedigt, wenn es durch die endliche Thatsache angeregt sich in Gott versenken und Gott als ihrer Quelle huldigen kann.

Mit dieser verschiedenen Erklärung der Thatsachen ist auch — schon früher habe ich darauf aufmerksam gemacht — eine Verschiedenheit in ihrer Beurtheilung verbunden. Man nennt in der endlichen Weltbetrachtung einige Ereignisse gut, andere dagegen bös. In beiden Fällen ruht dieser Ausspruch vollständig auf demselben Grunde, und es besteht somit auch vollständig dieselbe Berechtigung. Man betrachtet jede Thatsache stets in Bezug auf irgend ein endliches Wesen, und je nachdem es dessen Entwicklung fördert oder hindert, nennt man es gut oder bös. Alles bleibt daher hier relativ. Dieselbe Sache, die im Hinblick auf das eine Wesen gut heißt, kann, sobald wir unsern Blick auf ein andres Wesen richten, die Bezeichnung als bös verdienen. Lenken wir dagegen unsre Aufmerksamkeit von ihrem Zusammenhang mit allen beschränkten, endlichen Gegenständen ab und fragen wir nur, was sie an und für sich und im großen Ganzen ist, so verschwindet die Unterscheidung oder der Gegensatz von gut und bös vollständig, und wir erkennen nur noch die Nothwendigkeit jedes Ereignisses an. Mit dieser Anerkennung hat die Wissenschaft ihren Gipfelpunkt erreicht. Der Begriff der Nothwendigkeit ist der höchste Begriff, zu dem sie sich zu erheben vermag.

Die unendliche Weltbetrachtung dagegen wird durch diesen Begriff nicht befriedigt. Wenn sie das Ganze der Dinge übersieht, so ist ihr Blick ein andrer. Der Gegensatz von gut und bös löst sich auf, und zwar nicht in den Begriff der Nothwendigkeit, sondern in den Begriff des vollkommen Guten. Ihr religiöser

Glaube nöthigt sie dazu. Ist sie fest überzeugt, daß Gott alles ohne Ausnahme regiert und daß er Weisheit und Liebe ist, so muß sie ebenso fest glauben, daß alles, was in der Welt besteht, in dieser Weisheit und Liebe eine Stelle einnimmt, so daß nicht bloß für das Ganze, sondern auch für jeden einzelnen Theil, wie gering er auch sein mag, Fürsorge getroffen ist. Erst in diesem Glauben findet der religiöse Mensch Frieden. Was ihm widerfährt, ist nicht nur so geordnet, um das endlose Ganze in Stand zu halten, sondern es ist auch für ihn selbst das Beste, das vollkommen Gute. Auch seiner ist im Plan der göttlichen Vorsehung gedacht; er ist nicht allein Mittel, sondern auch Zweck, Zweck der ewigen Vernunft und der unbegrenzten Liebe.

So ist der Wissenschaft durch die Nothwendigkeit aller Dinge Genüge geleistet, auch wenn man diese ohne Gott dächte; die Frömmigkeit dagegen findet nur in Gott Ruhe.

Aber was berechtigt uns, an zwei so verschiedenen Weltbetrachtungen zugleich festzuhalten? Ihre Richtung ist nicht bloß eine sehr verschiedene, sondern sie scheinen sogar einander zu widerstreiten, da die eine das als bös verurtheilt, was die andere als vollkommen gut anbetet. Warum denn beide in denselben Geist aufnehmen? Warum nicht die eine der andern zu Lieb preisgeben?

Wer solche Fragen vernimmt, wird leicht versucht, sie mit einer Gegenfrage zu beantworten, die sehr geeignet ist, um den Frager in Verlegenheit zu bringen. Welche der zwei Anschauungsweisen sollen wir denn zu Gunsten der andern aufgeben? Sollen wir die religiöse der wissenschaftlichen zum Opfer bringen oder umgekehrt die wissenschaftliche der religiösen? Hält man aber das Letztere für unmöglich, sagt man die Stimme der Wissenschaft sei so laut und mächtig, daß es undenkbar sei, ihr kein Gehör zu schenken, verweist man auf die Geschichte, die überall die Vermehrung und Ausbreitung des Wissens bezeugt, so hält es andrerseits nicht schwer, eine ähnliche Apologie der Religion gegenüberzustellen. Auch von ihrer Macht kann die Geschichte Beispiele genug anführen. Was für Angriffe hat sie erfahren, wie oft schien ihr Untergang gewiß! Und doch erhob sie sich stets wieder in neuem Glanze; auf ihre Niederlage folgte ihr Sieg, und was ihr Verderben schien, diente nur zu ihrer Läuterung. Es ist, als ob die Menschheit sie ebensowenig als die Wissenschaft entbehren könne. Und lehrt uns nicht die tägliche Erfahrung, daß beide zugleich ihren Einfluß geltend machen, und daß, wenn es Beispiele genug von einseitigen Menschen gibt, welche zu Gunsten des Wissens der Religion entsagten, die Anzahl derer gewiß nicht geringer ist, welche, um den Besitz der Religion zu sichern, kühn und trotzig der Wissenschaft ins Angesicht schlagen?

Allein es herrscht dabei doch große Verschiedenheit. Niemand, selbst nicht den eifrigsten Gegnern der heutigen Entwicklung und Bildung, kommt es in den Sinn, einen Beweis zu fordern von unsrer Berechtigung, ein Ereigniß mit

einem andern, eine endliche Thatsache mit einer andern endlichen Thatsache in Verband zu bringen, d. h. eine Erscheinung auf wissenschaftliche Weise zu behandeln. Dagegen hat man von dem Augenblick an, wo sich die freie Forschung auf das Gebiet religiöser Meinungen wagte, stets einen Beweis unsres Rechtes verlangt, um die Vorgänge in der Welt mit einem unendlichen Wesen in Verbindung zu bringen, das selbst außerhalb der Reihe der Erscheinungen steht, mit andern Worten: Man hat stets nach Beweisen von Gottes Dasein gefragt und solche Beweise zu liefern getrachtet.

Welcher Art diese Beweise sein mußten, ist augenscheinlich. Zu der unendlichen Weltbetrachtung mußte man kommen; nur von der endlichen konnte man ausgehen. Ausgangspunkt und Ziel bestimmten von selbst die Richtung des Weges; aus der wissenschaftlichen Vorstellung mußte man zur religiösen gelangen. Man mußte darthun, daß unser Wissen von der Welt das logische Denken zwingt, sich über die Welt zu erheben und das Dasein Gottes anzuerkennen. —

Gelang es das Ziel auf diesem Weg zu erreichen, so ward das System möglichst vollkommen, und beide Weltbetrachtungen waren dann zu einer alles umfassenden vereinigt. Man begann mit den endlichen Dingen, die sich unmittelbar unserer Wahrnehmung darbieten und deren Uebereinstimmung und Gesetzmäßigkeit unser Verstand nachzuweisen vermag. Von den endlichen Dingen führte man den Geist zum Denken und zum Erkennen der Gottheit empor. Dies sollte der analytische Theil der Philosophie sein. Wäre man einmal bis zu Gott, der Quelle alles Wissens und alles Daseins, gekommen, so würde man den umgekehrten Weg einschlagen und aus dem Begriff Gottes den Begriff der großen Gesetze der endlichen Erscheinungen, zuletzt vielleicht die Erscheinungen selbst in der ganzen Fülle ihrer Verschiedenheit ableiten. Das war die Aufgabe des synthetischen Theiles der Philosophie. So ward das philosophische Denken, wie das von ihm construirte System, ein engschließendes Ganzes, ein Emporklimmen zu Gott und ein Herabsteigen aus Gott, ein Auflösen des Endlichen in seinen Ursprung und ein Ableiten der ganzen Welt aus ihrer vollen Existenzquelle.

Die Construktion eines solchen Systems, einer Einheit, in welcher nichts fehlte und das eine sich logisch aus dem andern entwickelte, — wohl mag die Idee ein schöner Traum genannt werden. Noch heute freut mich das wonnige Gefühl, das meine Brust durchzog, die Gewißheit, mit der ich das große Universum der Welt unter der Herrschaft meiner Vernunft glaubte, als ich bei Beginn meiner Laufbahn unter dem Einfluß Krause's diesen schönen Traum mitträumte. Aber ein peinliches Erwachen mußte darauf folgen. Es war unmöglich, die Systeme der Philosophie genau zu studiren, ohne die Ueberzeugung zu gewinnen, daß die Vernunft keinen Zauberstab besitzt, der im Stande wäre, aus dem Begriffe Gottes die Welt zu entwickeln und aus der Kenntniß des

göttlichen Wesens die zahllose Menge der geschaffenen Dinge zu erklären. So ward der eine Weg, der synthetische, unbetretbar. War es wahrscheinlich, daß man auf dem andern fortschreiten könne? Der stolze Versuch, von der unendlichen Weltbetrachtung zur endlichen zu gelangen und mit Gott über alles in Natur und Geschichte volle Rechenschaft zu geben, war mißglückt; war es zu erwarten, daß man bei dem andern Versuch, von dem Endlichen zum Unendlichen emporzusteigen und durch das Wissen zur Anerkennung Gottes zu nöthigen, bessern Erfolg haben werde? — Doch es ist unnöthig, hier bloß von Wahrscheinlichkeit zu sprechen. Sobald wir nur die Beweise, die für das Dasein Gottes angeführt werden, zergliedern, wird es uns klar, daß keiner von allen stark genug ist, um unsre Zustimmung uns abzugewinnen, sodaß es, falls keine andern und stärkern Beweise gefunden werden, — und darauf darf wohl niemand hoffen — keine feste Brücke gibt, die uns von der endlichen Weltbetrachtung zur unendlichen führte.

Der erste dieser Beweise, der kosmologische, ist gewissermaßen der einzige, in sofern nämlich, als die andern alle darauf gegründet sind und deßhalb nothwendiger Weise an seinem Falle Theil haben müssen. Seine Richtigkeit würde die der andern noch ganz unentschieden lassen, aber seine Verwerfung muß nothwendig die aller andern nach sich ziehen.

Der kosmologische Beweis schließt von dem Dasein der Welt auf das Dasein Gottes als ihrer Ursache. Man hat ihn in verschiedenen Formen dargestellt, aber im Wesen der Sache stimmen alle überein; es ist immer der Schluß aus der Wirkung auf die Ursache. Gibt man ihm die einfachste Ausdrucksweise, — und das wird für unsre Betrachtung am dienlichsten sein — so hat er folgende Form:

Alles was ist, hat eine Ursache;
Die Welt ist;
Folglich hat die Welt eine Ursache.

Dieser Weltursache wird dann der Name Gott gegeben, und natürlich wird nur das Dasein Gottes als erwiesen betrachtet, ohne daß man über seine Eigenschaften irgend etwas bestimmte.

Die Unrichtigkeit dieses kosmologischen Beweises, nachdem er nun einmal in die Form eines Syllogismus gekleidet ist, läßt sich leicht nachweisen. Der Schluß, den man aus den vorausgehenden Behauptungen — Prämissen — gezogen, folgt daraus gewiß mit logischer Nothwendigkeit, aber von diesen zwei Prämissen selbst ist keine als ausgemachte Wahrheit zu betrachten, weder die erste, welche die major, noch die zweite, welche die minor genannt wird.

Es wird zwar vielen unbestreitbar scheinen, daß alles, was ist, eine Ursache, durch welche es ist, haben muß; aber bei näherem Betrachten schwindet dieser Schein. Das große Gesetz der Causalität, das ohne Zweifel das Resultat unsrer

ganzen Erfahrung ist, kann nicht lauten: Alles, was ist, hat eine Ursache; sondern es kann nur diese Form haben: Alles, was anfängt zu sein, hat eine Ursache, nämlich eine Ursache seines Entstehens. Das ist es, was alle unsre Erfahrung uns lehrt, daß das, was einen Anfang hat, was also früher nicht war, nicht von selbst und nicht aus nichts entstanden, sondern aus etwas geworden ist, was schon früher bestand, und daß es diesem sein eignes Entstehen verdankt. Dieser Ausspruch der Erfahrung gilt nur von dem, was einst begann, was einst geworden ist; aber er lehrt uns nichts über das, was nie begonnen und nie geworden ist, über das, was immer bestanden hat. Wären wir daher auch berechtigt, das Gesetz der Causalität, das unsre Erfahrung uns in der Welt gezeigt hat, auch auf die Welt selbst anzuwenden, so würde es doch nur dann auf sie Anwendung finden, wenn wir ein Entstehen, einen Anfang der Welt anzunehmen genöthigt wären. Aber es entbehrt aller Anwendbarkeit, sobald wir es für möglich halten, daß die Welt keinen Anfang gehabt hat, daß sie immer gewesen ist; denn demjenigen, welcher die Ewigkeit der Welt behauptet, es sei denn, daß die Ungereimtheit dieser Behauptung erwiesen werde, ist mit dem Gesetz der Causalität, wenn man es auch noch so sehr ausdehnt, durchaus nicht beizukommen. Hat die Welt einmal begonnen, so würde er vielleicht zugeben müssen, daß auch etwas ihrem Beginne vorhergegangen ist, woraus sie geworden und was man ihre Ursache nennen kann. Aber läugnet oder bezweifelt er ihren Anfang, was könnte ihn dann zwingen, eine Ursache ihres — Entstehens darf ich nun nicht einmal mehr sagen — anzunehmen?

Würde uns das Gesetz der Causalität lehren, nicht — wie ich behaupte, daß es nur lehren kann — daß alles, was zu bestehen beginnt, eine Ursache seines Werdens hat, sondern vielmehr ganz allgemein, daß alles, was ist, eine Ursache haben muß; und müßte dieses Gesetz so aufgefaßt auch außerhalb der Reihe der aufeinander folgenden Ereignisse gelten, so wäre man unbestreitbar zu der Schlußfolgerung des kosmologischen Beweises, aber ebenso zu folgender berechtigt:

Alles was ist, hat eine Ursache;
Gott ist;
Folglich hat Gott eine Ursache.

Und diese Schlußfolgerung wird doch wohl niemand auf seine Verantwortung nehmen wollen. Es würde auch wenig nützen; denn diese Ursache Gottes müßte wiederum eine Ursache haben, diese ebenfalls, und so würde man für Gott selbst in diese unendliche Reihe gerathen, der man selbst für die Welt durch den kosmologischen Beweis gerade zu entrinnen dachte.

Es sei mir vergönnt, hier von einem unsrer berühmtesten Zeitgenossen zu sprechen, dessen Ideen auch in diesem Punkte mit den meinigen im heftigsten Widerspruch stehen. Ich meine Whewell.

Nach meiner Ansicht ist das große Gesetz der Causalität von ihm nicht genau aufgefaßt und bestimmt. Während er an einer Stelle seiner Philosophie der Erfahrungswissenschaften es sehr richtig so ausdrückt: Jedes Ereigniß muß eine Ursache haben,[1]) gibt er ihm an einer andern Stelle die viel allgemeinere Form: Alles, was ist, muß eine Ursache haben.[2]) Die letztere Form führt ihn zu dem Schlusse, daß das Gesetz nicht nur in der Aufeinanderfolge der Ereignisse, die im Lauf der Welt vorfallen, Geltung hat,[3]) sondern ebenso für die Kette der Ereignisse[4]) selbst; woraus dann wieder folgt, daß diese Kette eine Ursache haben muß, deren Natur von den Ereignissen selbst verschieden ist.[5]) Und zu dieser Ausdehnung ist man nach ihm berechtigt, wenn unser Begriff von Ursache über der Erfahrung steht und unabhängig von ihr an uns gekommen ist.[6]) Wäre dies nicht der Fall, so würde diese Ausdehnung durchaus unbegründet sein.[7])

Mir dünkt, ich kann diesem Dilemma ein andres gegenüber stellen, folgenden Inhalts: Entweder ruht der Begriff von Ursache und das Gesetz der Causalität nur auf der Erfahrung, — und davon glaube ich den Beweis geführt zu haben[8]) — und dann ist nach Whewell selbst diese Ausdehnung durchaus unbegründet; oder sie sind wirklich angeboren; aber dann müssen sie nicht bloß von der Welt, sondern von Gott selbst gelten, und dann wiederum von Gottes Ursache und so fort bis ins Unendliche.

Wenn sich aber auch gegen diese Ausdehnung gar nichts einwenden ließe, und wenn wir auch zugeben müßten, daß die Welt einmal nicht war, sondern in der Zeit einen Anfang gehabt hat, so könnte man doch mit dieser major des Schlusses nie zu Gott kommen. Die Erfahrung lehrt uns, daß allem, was beginnt, ein Zustand vorausgeht, aus dem es mit Nothwendigkeit entsteht. So würde denn auch der Welt ein Stadium vorhergegangen sein, aus welchem sie, und zwar mit Nothwendigkeit, entstanden wäre. Aber mag nun auch dieser Zustand noch so sehr von der Welt, die daraus geworden ist, verschieden sein, wer wird in einem solchen Zustande — wovon können wir nicht einmal beifügen — das Wesen erkennen, das wir Gott zu nennen gewohnt sind?

Bis jetzt habe ich die Berechtigung zu dieser Ausdehnung noch unentschieden gelassen, wie wenn es in der That noch zweifelhaft sein könnte, ob das

---

[1]) »Every event must have a cause.« I. 166.
[2]) »Every thing must have a cause.« I. 167.
[3]) »The succession of the events which occur in the progress of the world.«
[4]) »The chain of events.«
[5]) »Of a nature different from the events themselves.«
[6]) »If our Idea of Cause be independent of, and superior to, experience.«
[7]) »Altogether baseless and unmeaning.«
[8]) Man sehe mein Werk: Das Wesen der Erkenntniß. pag. 53—58.

Gesetz der Causalität, wiewohl in der Welt gefunden, sich auch auf die Welt anwenden lasse. Jetzt aber gehe ich einen Schritt weiter und bestreite das Recht zu dieser Erweiterung auf das Bestimmteste.

Was hat mich denn die Erfahrung gelehrt? Nur das Eine, daß alles, was in der Welt entsteht, eine Ursache hat, eine Ursache nämlich auch in dieser Welt. Sie führt uns daher zu der Ueberzeugung: Jedes endliche, weltliche Ereigniß hat eine endliche, weltliche Ursache. Aber sieht man denn nicht, wie groß der Sprung zu der Behauptung ist: Die Welt selbst hat eine unendliche, überweltliche Ursache? Welche Beweisführung soll uns in den Stand setzen, einen solchen Sprung zu machen? Das Einzige, worauf man sich berufen könnte, ist die Analogie. Weil in der Welt alles eine Ursache hat, darum, so meint man, wird auch die Welt selbst wohl eine Ursache haben. Aber wenn je die Analogie ein äußerst schwaches Beweismittel war, so kann sie in diesem Falle nicht den mindesten Werth haben, und zwar deßhalb nicht, weil zwischen dem, woraus geschlossen wird, und dem, worauf geschlossen wird, durchaus keine Uebereinstimmung besteht. Vergleichen wir nur die beiden Urtheile: Alles, was in der Welt entsteht, hat eine weltliche Ursache, und: die Welt hat eine überweltliche Ursache, so sehen wir, daß weder in den Subjekten noch in den Prädikaten die geringste Gleichheit herrscht. Von demjenigen, was entstanden ist, also einen Anfang gehabt hat, schließt man auf die Welt, von welcher man nicht bewiesen hat, daß auch sie einst nicht war; und von dem Nie-Fehlen weltlicher Ursachen schließt man auf das Dasein einer Sphäre außerhalb der Welt, wiewohl man sich aus dem Wahrgenommenen keine Vorstellung einer solchen zu bilden vermag. Das ist es gerade, was bewiesen werden muß und was man beweisen will, daß es nämlich eine solche Sphäre gibt, daß die Welt allein nicht genügt. Wie wird aber jemals aus einem Zusammenhang, den ich in der Welt und zwischen weltlichen Erscheinungen finde, das Dasein von etwas, was außerhalb der Welt existirt, folgen? Wie kann ich je aus einem Verbande weltlicher Dinge auf einen Verband zwischen der Welt und etwas Außerweltlichem schließen?

So groß ist die Anzahl der Einwürfe, welche sich gegen die erste Prämisse des kosmologischen Beweises erheben. Aber auch die zweite, die minor, ist nicht stärker, wenn sie wenigstens beabsichtigen muß, uns zur Anerkennung vom Dasein Gottes zu zwingen.

Die Welt ist. Gegen diesen Ausspruch wird wohl niemand etwas einzuwenden haben, wenn unter Welt nichts anders verstanden wird, als die unendliche Anzahl endlicher Gegenstände, wovon ein Theil in das Bereich unsrer sinnlichen Wahrnehmung fällt. Wie soll aber, selbst wenn die major der Prämissen unwiderlegbar wäre, eine solche minor uns je zu Gott führen? Hat alles, was ist, eine Ursache, und gibt es eine große Menge endlicher Dinge, so müssen auch gewiß die endlichen Dinge ihre Ursachen haben, aber nichts liefert

den Beweis, daß sie alle zusammen eine einzige, gemeinsame Ursache besitzen, und daß diese von allem Irdischen so verschieden ist, als wir uns beim Hören des Gottesnamens zu denken pflegen. Gewiß sind die endlichen Dinge, so wie sie in diesem Augenblick sind, nicht aus Einer Ursache entstanden, sondern aus einer ebenso unendlichen Anzahl endlicher, mit einander in Zusammenwirkung tretender Körper. Und so finden wir es, wie weit wir auch in der Zeit zurückgehen; die Anzahl der Gegenstände wird nie kleiner. Die Gegenwart ist an die Vergangenheit durch eine unzählbare Menge von Fäden gebunden. Auf diesem Wege bekommen wir eine unendliche Anzahl Gliederungen; aber nirgends zeigt sich das Bedürfniß, alle diese Gliederungen einander zu nähern und in einem Punkte zu verknüpfen. Da wir von keiner Einheit ausgehen, können wir auch nie zu einer Einheit, und somit nie zu dem Wesen, das wir als Gott verehren, gelangen. Ja, wir finden, — wenn wir hier den Maßstab des Guten und Bösen, des Vollkommenen und Unvollkommenen anlegen dürfen — daß die Vergangenheit unsrer Erde, unsres Sonnensystems unvollkommener ist, als die Gegenwart. Je mehr wir zurückgehen, um so mehr stoßen wir auf Zustände, in denen kein Bewußtsein, ja selbst weder Thier- noch Pflanzen-Leben möglich war, und um so mehr nähern wir uns dem Chaos. Wäre dies der Weg um zu dem vollkommenen Gott zu gelangen? Ja, würde dieser ganze Weg der Causalität uns je zu Gott führen können? Wenn wir von dem jetzt Bestehenden zu seinen Ursachen aufsteigen, von diesen wieder, für sich betrachtet als Folgen, zu ihren Ursachen, und so endlich bei den letzten irdischen Ursachen ankommen, um uns hierauf, da in der Welt kein Fortgang mehr möglich ist, über die Welt hinaus zu begeben, gelangen wir dann wirklich zu Gott? Mit allem Nachdruck muß ich es verneinen. Wir kommen so zu der Ursache — warum nicht wieder zu den Ursachen? — des ersten chaotischen Zustandes der Dinge, aber nicht zu Gott. Oder ist Gott nur die Ursache des ersten Zustandes, und der Gegenwart nur in sofern, als sie daraus geworden ist? Eine solche Vorstellung von Gott kann einem Mann, der wirklich religiös ist, nicht genügen. Wer kümmert sich viel um Adam, selbst wenn er die feste Ueberzeugung hegt, daß er der Stammvater des ganzen Menschengeschlechts war? Was kann uns, unserm Gefühl und unserm Handeln, eine so weit entfernte Ursache sein? Und was könnte uns denn Gott sein, wenn er nur das Wesen wäre, auf das wir endlich kommen, wenn wir hinter Adam noch Tausende, noch Millionen Jahre zurückgingen? Nein, der Fromme verehrt einen Gott der Nähe, nicht der Ferne, einen Gott der Lebendigen, nicht der Todten, einen Gott der Gegenwart, nicht des ursprünglichen Chaos, der ewigen Nacht, da die Erde war wüste und leer.

Zu einem solchen Gott, dessen unser Herz bedarf und an dem unser Glaube festhält, kann die minor unsrer Prämissen nur dann führen, wenn alle endlichen Dinge, die im Augenblick existiren, sammt allem, was je war, und was je sein

wird, als Einheit gedacht und diese Einheit durch das Wort Welt ausgedrückt wird. Gibt es eine solche Einheit und muß sie eine Ursache haben, — angenommen, daß gegen die Richtigkeit der ersten Prämisse nichts einzuwenden wäre, — so ist es nicht anders möglich, als daß diese Ursache nothwendig auch als Einheit gedacht werde, eine Einheit, die natürlich von der der Welt verschieden sein muß, und mit welcher wir mit Recht die Vorstellungen verbinden, die wir unter dem Namen Gott zusammenzufassen pflegen.

Daß aber die Welt eine solche Einheit ist, und daß diese ein eigenes Dasein hat, so daß sie auch eine eigene Ursache haben muß, das ist durch nichts bewiesen und kann in der That auch durch nichts bewiesen werden. Hängt auch in der Welt, sowohl in der Zeit, als im Raum, alles aufs engste zusammen und ist es so innig verbunden, daß wir es als Einheit darstellen können, so hat damit doch die Welt kein eignes Dasein erhalten und ist damit doch nur die Summe, das Aggregat der endlichen Dinge geworden. Sie hat außer diesen kein besonderes Dasein; das Endliche selbst ist ihre einzige Existenz. Sie ist eine Einheit der Bestandtheile, aber keine Einheit außer und über denselben. Der innige Zusammenhang, der zwischen den Gegenständen besteht, mag uns zwar veranlassen, sie zusammen als ein Ganzes, als eine Einheit darzustellen und die Gegenstände als Theile zu bezeichnen, — das Aggregat wird dadurch zwar fester, aber es entsteht daraus doch nichts anderes, es ist und bleibt ein Aggregat, eine Summe, eine Sammlung; der enge Verband bildet kein eignes Wesen. Wenn zwölf Aepfel vor mir liegen, so herrscht zwischen diesen zwölf Früchten nicht der geringste Zusammenhang; dagegen sind z. B. die Bürger desselben Volkes innig mit einander verbunden. Und doch besteht das Volk ebensowenig außer den Bürgern, als das Dutzend außerhalb der zwölf Aepfel; es gibt im einen Falle so wenig als in dem andern ein Wesen nächst, außerhalb oder über den individuellen Gegenständen; nur diese existiren und sonst nichts. Wäre es widersinnig, wenn man nach der Ursache der zwölf Aepfel gefragt und diese in zwölf verschiedenen Bäumen gefunden hat, noch mit der Frage aufzutreten: Aber wo ist nun die Ursache des Dutzend? Wo ist der Baum, an dem es gewachsen? es ist ebenso ungereimt, von einem Volk außer den Bürgern zu träumen, wiewohl es alle gethan haben, die sich einbildeten, daß der Staat blühen könne, indeß die Individuen leiden. Aber sollte es denn weniger ungereimt sein, auf die Fragen, die wir täglich und stündlich nach den Ursachen der endlichen Dinge stellen, — Fragen, deren Beantwortung uns nie über das Endliche, nie über das Bereich der Erfahrung hinausführt, — nun noch eine Frage nach der Ursache der Welt folgen zu lassen?

In der That, mit dem Begriff von Ursache und Wirkung bleiben wir stets innerhalb der Welt, und kein Wunder; denn er ist unsrer Wahrnehmung entlehnt; er vermag uns nie zu Gott zu führen, sondern er zieht uns vielmehr von

Gott ab, weil er gerade im Zusammenhang der endlichen Erscheinungen seine volle Lösung findet. Wird meinem Bedürfniß nach Erkenntniß irgend einer Thatsache einfach durch Hinweisung auf eine andere Thatsache, die sich mit der erstern in derselben Welt ereignet, Genüge geleistet, wie sollte denn dieses Bedürfniß mich nöthigen können, über die Welt hinauszugehen und zu Gott zu gelangen? Und wenn es auch der Fall wäre, — und damit komme ich wieder auf das alte, ewig unvermeidliche Dilemma zurück — wenn ich mit der Kenntniß der Ursachen in der Welt nicht befriedigt sein sollte, wenn ich bei jedem Wesen und darum auch bei ihr — unter der Voraussetzung, daß sie ein Wesen ist — wiederum nach der Ursache fragen müßte, so hätte ich bei Gott, den ich doch gewiß als ein Wesen anerkennen werde, dieselbe Frage zu wiederholen und dies von Neuem bei seiner Ursache und so fort bis ins Unendliche. Bin ich nicht dazu verpflichtet, brauche ich nach der Ursache Gottes nicht zu fragen, so brauche ich es ebensowenig bei der Welt zu thun; all mein Forschen nach den Ursachen der Dinge wird dann in der Welt selbst befriedigt.

Wenn ich nach dieser Darlegung es begründet erachte, daß der kosmologische Beweis uns zur Anerkennung vom Dasein Gottes nicht zu nöthigen vermag, so folgt daraus für die andern Beweise nichts Besseres.

Sie stimmen mit dem kosmologischen Beweise darin überein, daß sie ebenso wie er von der Anerkennung der Welt uns zur Anerkennung Gottes führen wollen. Aber sie unterscheiden sich darin wieder, daß sie, während der kosmologische Beweis vom Dasein der Welt nur auf das Dasein Gottes schließt, aus der Natur der Welt, aus ihrer Eigenthümlichkeit auch auf die Natur und die Eigenschaften des göttlichen Wesens Schlüsse ziehen. So erfordern sie eine tiefere Betrachtung der endlichen Dinge, aber ihre Bemühung wird auch, wenn sie das Ziel erreicht, durch eine genauere Erkenntniß Gottes gekrönt.

Wie die Form eine zweifache sein kann, so können auch zwei Beweise geführt werden. Man kann entweder von der Eigenthümlichkeit der sinnlichen, materiellen Welt ausgehen, oder von der Eigenthümlichkeit, die man an den sittlichen Wesen wahrnimmt. Auf dem ersten Wege finden wir den teleologischen Beweis, der von der Zweckmäßigkeit der Natur auf die Weisheit ihrer Ursache schließt; auf dem letzteren den moralischen Beweis, der aus den sittlichen Eigenschaften oder dem sittlichen Bedürfniß des Menschen zur Anerkennung von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit zu bringen sucht.

Der teleologische Beweis — auch der physikotheologische genannt — lenkt unsre Aufmerksamkeit auf die Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt und schließt daraus, daß die Ursache der Dinge ein vernünftiges Wesen sein muß, das im Stande ist, sich ein Ziel zu setzen und zur Erreichung des gesetzten Zieles die besten Mittel zu wählen. Dieser Beweis, schon Kant hat dies erklärt, verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden als der älteste, klarste

und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene[1]). Aber wie ehrwürdig und nützlich er auch sein mag, seine Beweiskraft ist nicht so stark, daß er uns, wenn wir Gottes Dasein nicht schon anerkannt haben, mit logischer Nothwendigkeit zu dieser Anerkennung nöthigte[2]). Er hat seine großen Mängel und kann den Namen eines vollständig genügenden Beweises unmöglich tragen, und zwar schon deshalb nicht, weil er sich auf den kosmologischen Beweis stützt.

Wäre es bewiesen, daß aus dem Dasein der Welt das Dasein Gottes geschlossen werden müsse, so würde es ohne Zweifel seine logische Richtigkeit haben, die Wirkung genau zu untersuchen und ihre Eigenschaften zu beobachten, um daraus die Eigenschaften der Ursache zu folgern. Wie sollte aber eine Untersuchung über die Natur der Ursache am Platze sein, wenn überhaupt unsre Berechtigung zur Annahme einer Ursache, welcher Art auch, noch unentschieden ist? Von der Schönheit eines Gegenstandes auf den guten Geschmack eines Künstlers zu schließen, ist nur dann erlaubt, wenn ich weiß, daß der Gegenstand von einem Künstler geschaffen ist. Aus der zweckmäßigen Einrichtung eines Hauses kann ich nur dann den klaren Verstand des Baumeisters folgern, wenn es keinem Zweifel unterliegt, daß der Plan des Hauses von einem Baumeister entworfen ist. Wenn ich durch Streichen einer Metallplatte die bekannten chladnischen Figuren hervorbringe, so wird doch deren Schönheit und Regelmäßigkeit niemand zu dem Schlusse veranlassen, ich müsse ein Mann von gutem Geschmack sein, oder mein Geist müsse sich durch mathematischen Sinn auszeichnen. Mein Streichen konnte ganz zufällig sein; ich wußte vielleicht nicht einmal, daß es auf der Platte eine Veränderung hervorrufen würde. Gleichwohl erscheinen diese Figuren mit derselben Genauigkeit, als wenn ich auf Grund der Erfahrung ihre Form mit voller Richtigkeit vorausgesagt hätte. Mein Wissen oder Nichtwissen ist daher ganz gleichgültig. Die Figuren sind nicht mein Werk, ich bin nicht ihre Ursache. Sie können weder etwas zu meinem Vortheil, noch zu meinem Nachtheil beweisen.

Aber ließe sich auch gegen den kosmologischen Beweis nichts einwenden, müßte jeder Vernünftige zugeben, daß die Welt eine Ursache hat, welche selbst außerhalb der Welt liege, so müßten wir gleichwohl den teleologischen Beweis, weil er noch mehr als bloß das Dasein einer allgemeinen Ursache der Dinge

---

[1]) Krit. d. r. V. S. 482.

[2]) Kant schreibt a. a. O.: „Ob wir aber gleich wider die Vernunftmäßigkeit dieses Verfahrens nichts einzuwenden, sondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, so können wir doch die Ansprüche nicht billigen, welche diese Beweisart auf apodiktische Gewißheit und auf einen gar keiner Gunst oder fremden Unterstützung bedürftigen Beifall machen möchte, und es kann der guten Sache keineswegs schaden, die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens herabzustimmen."

nachweisen und außerdem noch zeigen will, daß diese Ursache ein allumfassender Verstand sei, als ungenügend verwerfen.

Oder ist die Zweckmäßigkeit aller Dinge und aller Einrichtungen in der Natur schon als eine ausgemachte Thatsache zu betrachten? Ist es so unbestreitbar, daß alles einen Zweck hat und daß es auf die beste und schönste Weise zur Erreichung dieses Zweckes angelegt ist? Mir scheint, daß das Gegentheil seine Richtigkeit habe. Ueber manches hochgepriesene Beispiel von Zweckmäßigkeit läßt sich noch sehr viel streiten, und den Beispielen, wo dies nicht der Fall ist, können wir andere gegenüberstellen, bei welchen die Unzweckmäßigkeit uns ebenso klar, als dort die Zweckmäßigkeit, ins Auge fällt.

Als glänzendes Beispiel von der Zweckmäßigkeit der Natur führt man gewöhnlich die vielen Mittel an, durch welche die drohende Gefahr einer Zerstörung abgewendet oder selbst ein bereits entstandener Schaden wieder hergestellt wird. Wenn ein lebender Körper, oder mit anderen Worten ein Körper, der zu leben bestimmt ist, so daß man die Erhaltung seines Lebens als Zweck betrachten kann, verderbliche, tödtliche Stoffe in sich aufgenommen hat, aber durch eine bestimmte Einrichtung der Körpertheile diese Stoffe unschädlich gemacht oder ganz unwirksam ausgeschieden werden, so pflegt man über die kunstvolle und zweckmäßige Einrichtung dieses Körpers zu staunen. Häufig ist man sogar darauf bedacht, die Schwierigkeiten, mit denen die Natur zu kämpfen hat, ausführlich zu entwickeln und in der Folge zu zeigen, wie bewunderungswürdig sie alle diese Schwierigkeiten zu überwinden weiß. Und gewiß würde unsre Bewunderung vollkommen gerechtfertigt sein, wenn wir vergessen könnten, daß diese Schwierigkeiten nicht außerhalb der Natur liegen, sondern eben so gut als die Mittel, durch welche sie überwunden werden, ihr angehören. Es sind keine Hindernisse und Anstöße, welche sie ohne ihr Zuthun und zu ihrem eigenen Verdrusse vorfindet und dann mit großer Vorsicht aus dem Wege zu räumen weiß. Nein, alle diese Hindernisse, alle diese Anstöße sind ihr eigenes Werk. Was sie beseitigt, das hat sie erst selbst sich in den Weg gelegt. Wenn sie uns durch ein Gegengift wiederherstellt, so ist sie es selbst, die uns zuerst das Gift angeboten hat. Sollen wir zu Dankbarkeit für ihr Gegengift verpflichtet sein, was werden wir dann von dem Gift sagen, das sie uns zuerst bereitete? Nicht ohne sie nimmt unser Körper verderbliche Stoffe in sich auf, welche sie hierauf mit großer Mühe ganz beseitigt, oder wenigstens unschädlich macht; es ist ihr eigenes Werk, ihre eigne Schuld, wenn er diese Stoffe aufgenommen. Rühmt man ihre Heilkraft, so vergesse man dabei nicht, daß auch die Kraft um krank zu machen von ihr ausgeht, und daß sie nur heilt, was sie zuerst mit Krankheit heimgesucht hat. Mag sie auch die Wunden heilen, die sie zuerst geschlagen, so hat sie doch immer selbst sie zuerst geschlagen. Gewiß es ist besser das, was man beschädigt, wieder gut zu machen, als es in dem beschädigten Zustand zu lassen; aber doch kann der,

welcher nur wiederherstellt, was er selbst zerstört hat, auf den Namen eines vollkommen Weisen keinen Anspruch machen. Er kann nie dem Manne, der nichts zerstörte und daher auch nichts wiederherzustellen braucht, ebenbürtig sein. Der Ruf der Weisheit, den er durch sein Aufbauen erlangt, war durch sein vorausgehendes Niederreißen schon verwirkt. Für die Beseitigung des Bösen ist man mir keinen Dank schuldig, wenn ich selbst es bin, der das Böse heraufbeschwur [1]).

Aber folgt wohl auf jedes Niederreißen ein Aufbauen, auf jedes Beschädigen ein Wiederherstellen? Wird in der That die Gefahr einer Zerstörung immer abgewendet, die geschlagene Wunde immer geheilt, der verursachte Schaden immer beseitigt? Hat die Natur für jedes Gift ihr Gegengift, für jede Krankheit ihr Heilmittel in Bereitschaft? Macht sie alles, was das Leben vernichten könnte, unschädlich? Scheidet sie alle Stoffe, welche Verderben bringen könnten, aus dem lebenden Körper aus, ohne seine Gesundheit zu stören? Man müßte vorsätzlich blind sein, wollte man dieses behaupten. Wie selten kommt uns die Natur wohlthätig zu Hülfe, wenn wir verderbliche Dinge in unsern Organismus aufnehmen. Weit entfernt, uns zu warnen, weit entfernt sie mit Abscheu auszuwerfen, theilt sie dieselben vielmehr unserm Blute mit und veranlaßt alle ihre schädlichen Folgen. Wenn wir geneigt sind auf Grund der Fälle, in welchen über die Erhaltung von Kraft und Leben gewacht wird, die Natur als zweckmäßig zu betrachten, sind wir dann nicht, falls wir konsequent sein wollen, verpflichtet, sie unzweckmäßig zu nennen, so oft Leben oder Gesundheit zerstört wird?

Auch außer den Krankheiten, welche zu allen Zeiten den Menschen und alle lebenden Wesen zu Grunde richteten, gibt es noch so vieles, was man nicht als zweckmäßig, wohl aber als das Gegentheil bezeichnen muß. Oder macht uns nicht die Anatomie mit vielen nutzlosen Organen bekannt und lenkt sie nicht auch unsere Aufmerksamkeit auf solche Organe, welche für das eine Wesen, bei dem sie in voller Entwicklung vorkommen, nützlich, für das andere dagegen, wo sie in rudimentärem Zustand sich vorfinden, vollständig zwecklos sind? Wird es uns einfallen, die zweckmäßige Einrichtung zwitterartiger Thiere zu bewundern, welche mit den Organen beider Geschlechter ausgerüstet sind, ohne sich selbst befruchten zu können? Wird unsre Begeistrung für die Natur nicht bedenklich erschüttert, wenn sie uns Mißbildungen zeigt und unsern Blick auf vollkommen organisirte Thiere lenkt, die ohne Kopf geboren werden?

---

[1]) Selbst Paley in seiner Nat. Theol. p. 38 muß zugeben: »Contrivance is, by its very nature and definition, the result of imperfection.« Diese richtige Bemerkung vernichtet den teleologischen Beweis. Mit Recht schreibt Neale in seiner »Analysis of thought and nature«: »We fix a peg in the wall to hang up our coats, because without some contrivance of this sort the pull of the earth would bring them to the ground. But suppose the pull of the earth and the strength of the peg were to result directly from our will, where would be the *design* shown in the use of the peg? It would pass into a mere play of the will with itself.«

Es ist wahr, man kann auf unsre menschliche Kurzsichtigkeit verweisen; und wer wagte es für eine Unmöglichkeit zu erklären, daß das, was uns jetzt zwecklos scheint, sobald wir nur die Dinge von einem höhern und allgemeinern Standpunkte aus zu überblicken vermögen, von uns selbst als höchst zweckmäßig anerkannt werde? Aber gleichwohl kann man sich auf diese Kurzsichtigkeit nur dann berufen und für diese Möglichkeit Parthei nehmen, wenn man von dem Glauben an das Dasein Gottes schon erfüllt ist. Sind wir davon überzeugt, daß alle Dinge durch eine unendliche Weisheit geordnet sind, so muß gewiß alles einen Zweck haben, wie zwecklos es auch erscheinen mag. Mit dankbarer Freude mögen wir dann jede Thatsache begrüßen, die uns diese Weisheit in hellem Lichte zeigt; und wo kein Lichtstrahl zu uns dringt, können wir doch gewiß sein, daß dieselbe Weisheit lebt und thätig ist. So lernen wir anbeten, wo wir das Zweckmäßige treffen, schweigen und glauben, wo wir das Zwecklose zu bemerken meinen. Der Glaube an Gott ist hier der Grund unseres Glaubens an die Zweckmäßigkeit der Welt. Aber der teleologische Beweis schlägt gerade den entgegengesetzten Weg ein. Anstatt von der Anerkennung Gottes auf die Zweckmäßigkeit der Natur als eine nicht gekannte, sondern nur kindlich geglaubte zu schließen, will er uns von der wahrgenommenen, begriffenen Zweckmäßigkeit aller Dinge zu der Weisheit Gottes führen. Dagegen muß ich gerade protestiren. Diese Zweckmäßigkeit wird nicht eingesehen und wird nicht wahrgenommen. Wenn jemand schon an Gott glaubt, so sei es ferne von mir, ihm das Recht streitig zu machen, um einerseits bei den Thatsachen, in denen sich seinem Verstande die Zweckmäßigkeit gleichsam aufdrängt, zu verweilen, andrerseits aber von solchen, die er für zwecklos oder gar für zweckwidrig halten muß, sich im Bewußtsein seiner Beschränktheit abzuwenden. Wenn er aber noch nicht an Gott glaubt, wenn er sein Dasein erst noch beweisen muß, und gerade die Anerkennung dieser Zweckmäßigkeit den Beweis ermöglichen soll, so kann ich mich nicht damit einverstanden erklären, wenn man nur auf das, was für die Zweckmäßigkeit zeugt, und nicht auch auf so vieles, was dagegen spricht, blicken will. Die Fälle für und gegen müssen in gleicher Weise in Betracht gezogen werden. Hat der Soldat durch irgend etwas einmal die feste Ueberzeugung gewonnen, daß sein Anführer ein großer Feldherr ist, so finde ich es sehr natürlich, daß er mit innigem Wohlgefallen bei allen Proben seines Talentes verweilt und sich da, wo er eine Maßregel nicht gutheißen kann, mit dem Gedanken tröstet, sein General wisse selbst, besser als er, was nöthig sei. Wenn aber über das Talent dieses Generals gestritten wird, wenn gerade das die große Frage, der Gegenstand der Entscheidung ist, ob er die Gaben eines ausgezeichneten Feldherren besitzt, kann dann der Soldat noch für mich maßgebend sein, der mit allem, was seinen Oberbefehlshaber in ein günstiges Licht stellen kann, prahlt, aber nichts davon hören will, wenn ich meinerseits Beispiele grober Unfähigkeit von ihm anführe?

Und jetzt erst komme ich zu meiner gewichtigsten Einwendung gegen den teleologischen Beweis. Außer der Verkehrung der richtigen Gedankenfolge, auf die ich bereits gewiesen, finde ich in ihm noch einen andern Verstoß, der viel leichter der allgemeinen Aufmerksamkeit entgehen kann.

Man führt an, daß die Naturerscheinungen nicht allein in Verhältniß zu einander stehen, nehmlich in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung, von Zusammenwirkung und was dergleichen mehr ist, sondern daß sie außerdem als Mittel und Zweck verbunden seien, und gerade auf Grund dieser Eigenthümlichkeit der Verbindung betrachtet man die Welt als das Werk einer vernünftigen Ursache. Verband im allgemeinen könne, so meint man, auch durch ein nicht denkendes, selbst durch ein Wesen, das nicht einmal lebt, erzielt werden; aber Verband von Mittel und Zweck könne ohne Berechnung, ohne Ueberlegung und Wahl nicht zu Stande kommen, so daß die eine Erscheinung auf die andre angelegt, das eine um des andern Willen ins Dasein gerufen werde; und eine solche Berechnung, solch ein Ueberlegen und Wählen sei nur in einem Wesen denkbar, das Verstand und Willen besitzt, mit andern Worten, das ebenso wie wir selbst ein Geist sei.

Wie einfach und richtig diese Beweisführung auch scheinen mag, so steht sie doch mit der wahren Reihenfolge der Begriffe in heftigem Streit. Von dem Begriff der Zweckmäßigkeit führt sie zu dem Begriff des Verstandes. Nach meinem Dafürhalten muß man gerade den umgekehrten Weg einschlagen.

Man beachte nur, daß Zweckmäßigkeit keine Thatsache ist, die sich meiner Wahrnehmung darstellen kann, sondern ein Begriff, den nur das Denken zu bilden vermag. Daß zwei Erscheinungen zu einander in Verhältniß stehen, kann ich bemerken; ob aber das Verhältniß ein bezwecktes, ob das, was ich als Ursache antreffe, in der That als Mittel gewählt sei, während das, was sich mir als Folge darstellt, als Zweck beabsichtigt wäre, über alles dieses kann mich die Wahrnehmung der Erscheinungen und ihres Zusammenhangs nicht belehren. Wie kann ich dann aber je ein Wissen davon erlangen? Nur dadurch, daß ich außer den zusammenhängenden Erscheinungen selbst noch etwas anderes, nehmlich die Ursache ihres Zusammenhangs, kenne. Weiß ich, daß die Ursache keinen Verstand besitzt, so ist es mir unmöglich, das Verhältniß als ein beabsichtigtes zu denken. Ist es mir dagegen bekannt, daß die Ursache ein vernünftiges Wesen, so halte ich es für wahrscheinlich, — wenn sie nur vernünftig, nur geistig ist, sogar für gewiß — daß diese Verbindung beabsichtigt, gewollt, und daß die Folge als Zweck entworfen, die Ursache als Mittel gewählt ist.

Es ist eine alte, sehr bekannte Streitfrage: Fliegt der Vogel, weil er Flügel hat? oder hat er Flügel, damit er fliege? Was wir seither bemerkt haben, gibt den Fingerzeig zu dem einzigen Wege, auf dem man zu einer Entscheidung gelangen kann. Daß ein Verhältniß zwischen dem Bau der Vögel und ihren

Verrichtungen, ihrer Bewegung und ihrer Lebensweise besteht, kann ich, ohne etwas von deren Ursache zu wissen, wahrnehmen. Es ist überdieß sehr natürlich, und dies bestätigt auch alle Erfahrung und bestreitet es nie, daß zwischen dem, was ein Körper ist, und dem, was er thut, zwischen einem Organe und seiner Verrichtung Uebereinstimmung herrscht. Ob aber diese Uebereinstimmung eine beabsichtigte sei, kann ich erst nach Betrachtung ihrer Ursache entscheiden. Daß der Vogel fliegt, weil er Flügel hat, ist nicht zu bezweifeln; in dem Worte *weil* liegt nur die Anerkennung eines Zusammenhangs, einer Uebereinstimmung. Ob er aber Flügel hat, damit er fliege, das hängt davon ab, ob er durch ein vernünftiges Wesen geschaffen ist; das Wort *damit* deutet auf eine Berechnung und ist nur da am Orte, wo Verstand und überdieß Wille besteht. Ueberall, wohin ich auch in der Welt blicke, bemerke ich Zusammenhang. Aber ist dieser Zusammenhang ein Verhältniß von Mittel und Zweck? Bejahend muß ich antworten, wenn ich bereits anerkannt habe, daß ein weiser Gott die Ursache der Welt ist; denn dann kann nirgends eine Verbindung existiren, ohne gerade so, wie sie ist, gewollt und beabsichtigt zu sein. Weiß ich dagegen von einem solchen Gott noch nichts, und ist sein Dasein selbst noch zweifelhaft, bin ich gerade bemüht, dieses Dasein zu beweisen, so ist es mir nicht möglich weiter als bis zur Anerkennung des in der That unverkennbaren Zusammenhangs zu gelangen; ob er beabsichtigt ist, und ob ich somit von Zweckmäßigkeit sprechen darf, bleibt mir vollständig ungewiß. Der teleologische Beweis kann daher die übernommene Aufgabe nicht erfüllen. Um bei dem Begriff, von welchem er ausgeht, anzukommen, müßte er gerade von dem Begriff ausgehen, den er jetzt zu erreichen sich einbildet. Man wäre nur zu folgender Schlußfolgerung berechtigt:

Ein weiser Gott ist die Ursache alles Zusammenhangs in der Welt;
Zusammenhang durch Weisheit bewirkt ist zweckmäßig;
Folglich ist aller Zusammenhang in der Welt zweckmäßig.

Der teleologische Beweis hat durch seinen umgekehrten Schluß:

Aller Zusammenhang in der Welt ist zweckmäßig;
Zweckmäßigen Zusammenhang kann nur Weisheit bewirken;
Folglich ist aller Zusammenhang in der Welt durch Weisheit (= durch den weisen Gott) bewirkt;

die Schlußfolgerung auf den Kopf gestellt und ist von einer Behauptung ausgegangen, deren Recht durch nichts begründet ist, ja, was noch schlimmer, *nur* durch das *Resultat* des Schlusses selbst begründet werden könnte.

Macht sich so der teleologische Beweis einer Verkehrung der richtigen Ordnung schuldig, so thut dies der moralische Beweis, besonders wie ihn Kant aufgestellt hat, nicht minder.

Von unserm Bedürfniß nach Harmonie geht er aus. Die Harmonie, auf die wir überall Werth legen, fordern wir auch zwischen Tugend und Glück. Es scheint uns unvernünftig, daß der Rechtschaffene im Elend seufze, der Bösewicht aber ein glückliches Leben führe; und wir sind nur dann zufrieden gestellt, wenn das Maß des Glücks mit dem Maße der Tugend vollkommen übereinstimmt. Aber wer wird diese Uebereinstimmung zu Stande bringen? Die Tugend hängt von uns selbst, von dem Geiste ab, das Glück dagegen von der Natur, und diese fragt nichts nach unsrer Tugend und kümmert sich nichts um sie. Sie folgt nur ihren eigenen Gesetzen; sie ist auch nicht unserm Geist unterworfen, und er kann sie nicht zwingen, mit ihm in Harmonie zu sein. So kann daher weder der Geist noch die Natur die Harmonie bewirken. Soll sie je zu Stande kommen, so muß sie durch ein Wesen geschaffen werden, das über dem Geist und über der Natur steht, das selbst die Ursache des Geistes und der Natur und somit im Stande ist, sie miteinander in Einklang zu bringen, so daß nirgends ein Mißton gehört wird. Ein solches Wesen, das sowohl die Ursache der ganzen Natur, als alles geistigen Lebens ist, und das sie fortwährend beherrscht, nennen wir Gott.

Es thut nichts zur Sache, daß Kant diese Folgerung nicht als einen streng theoretischen Beweis aufstellt, sondern darin nur ein Postulat der praktischen Vernunft sieht, einen Glauben, der auf unser sittliches Wesen gegründet ist. Die Natur eines Beweises hängt durchaus nicht von dem Grunde ab, aus dem er hervorgeht. Ob die Thatsache, von deren Betrachtung ich ausgehe, in der natürlichen oder in der sittlichen Welt sich vorfindet, ist ganz gleichgültig; und es kommt nur auf den Zusammenhang aller folgenden Sätze mit der Grundthatsache an. Wenn sie in der That mit Nothwendigkeit daraus folgen, und die Thatsache selbst nicht zu bezweifeln ist, so ist es ein vollständiger Beweis, abgesehen davon, ob nun die Thatsache eine unleugbare sittliche Verpflichtung, oder eine ebenso gewisse, aber keineswegs gewissere Naturerscheinung sei. Ist dagegen dieser nothwendige Zusammenhang nicht vorhanden, oder ist die Thatsache selbst, auf der die Folgerung ruht, noch zweifelhaft, so daß sie selbst erst noch eines Beweises bedarf, so ist nichts damit bewiesen, und der Sachverhalt ändert sich nicht durch die Berufung auf ein sittliches oder praktisches Gebiet, auf dem man stehe. Die Wahrheit ist nicht von dem Gebiete, auf dem sie sich bewegt, abhängig. Die Gesetze der Logik sind überall dieselben und die praktische Vernunft — vorausgesetzt, wir müßten uns der kantischen Unterscheidungen und Benennungen bedienen — läßt sich ebenso schwer, als die theoretische bestechen.

Betrachten wir daher den moralischen Beweis als einen gewöhnlichen Beweis, der ebenso streng, wie die übrigen, einer Prüfung unterzogen werden muß.

Es wird Harmonie zwischen Tugend und Glück gefordert. Man will, daß der Tugendhafte glücklich sei, und zwar so, daß das Maß seines Glücks dem Grade seiner Tugend entspreche. Aber auf welchem Grunde ruht diese Forderung? Was kann man anführen, um ihr Recht zu stützen? Ist in dem Begriff der Tugend der Begriff des Glücks enthalten, so daß Tugend nicht bestehen könnte, ohne mit Glück verbunden zu sein? Das kann man unmöglich behaupten; denn dann wäre ja die Harmonie zwischen Tugend und Glück keine Forderung, sondern eine Thatsache, und gerade daß sie dies nicht ist, wird stets betont. Sie ist nicht, sondern sie muß erst noch werden. Damit aber eine Kraft sei, die sie hervorbringen könne, nimmt man einen Gott an, und um eine Zeit zu bekommen, in der sie sich zu verwirklichen vermöge, läßt man auf dieses Leben noch ein andres folgen und glaubt an die Unsterblichkeit. Die Harmonie zwischen Tugend und Glück ist daher gewiß kein analytisches Urtheil, kein Urtheil, dessen Subject das Prädikat bereits in sich enthält. Man kann den Begriff Tugend so lange betrachten, als man will, die Betrachtung wird nie den Begriff des Glücks hervorbringen. Wenn der Tugendhafte unglücklich ist, immer und im höchsten Grade unglücklich, so liegt darin durchaus kein logischer Widerspruch; daß der Tugendhafte glücklich sei, ist logisch ebenso wenig gefordert, als daß er durch Macht oder Weisheit sich auszeichne.

Die verlangte Harmonie zwischen Tugend und Glück kann daher in keinem Falle mehr als ein synthetisches Urtheil sein. Das Prädikat liegt nicht im Subject, sondern muß mit ihm verbunden und ihm beigefügt werden. Es muß also eine Brücke geben, welche diese Verbindung ermöglicht und von einem Begriff zum andern führt. Diese Brücke muß ein neuer, ein dritter Begriff sein. Dieser dritte Begriff wird nicht erfordert, um die Harmonie zu bewirken, — dazu kann ein ganz anderer Begriff nöthig sein — sondern um uns zur Forderung dieser Harmonie zu veranlassen. Und was ist nun hier dieser dritte Begriff? Nichts anders als der Begriff der Gottheit. Warum erregt es Anstoß, wenn der Tugendhafte nicht glücklich ist? Warum fordern wir, daß einstens wenigstens das Glück ihm im vollsten Maße zu Theil werde? Nur deßhalb weil wir bereits nicht nur an das Dasein Gottes, sondern selbst auch an seine Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit glauben. Gibt es keinen Gott, oder ist er weder heilig, noch gerecht, warum sollte es uns dann befremden, warum ungeziemend erscheinen, daß der Tugendhafte unglücklich sei? Was hat denn das Glück mit der Tugend zu schaffen? Man sagt, der Tugendhafte verdient glücklich zu sein. Aber bei wem verdient er dies? Allein bei dem heiligen und gerechten Gott, und zwar dann noch unter der Bedingung, daß wir die Eigenschaften Gottes in der gewöhnlichen Weise auffassen; denn wenn wir etwas andres darunter verstehen, wenn wir unsre Vorstellung nach dem, was wir wirklich in der Welt wahrnehmen, bilden und in dem Guten der Zukunft keinen

Freibrief für das Böse der Gegenwart finden, so ist ein Widerstreit zwischen Tugend und Glück selbst mit Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit leicht zu vereinen, da ja auch im gegenwärtigen Augenblick Gott heilig und gerecht ist, und doch keine Harmonie zwischen Tugend und Glück besteht. Dem sei aber wie ihm wolle, der gewöhnlichen Vorstellung ist genügt, wenn die Harmonie nur in der Ewigkeit zu Stande kommt; aber dann muß sie auch zu Stande kommen, sonst würde Gott nicht länger ein heiliges und gerechtes Wesen sein, das Lohn und Strafe nach Verdienst austheilt. Man sieht daraus, daß einzig und allein der Begriff Gottes die Brücke bildet, auf der man von dem Begriff der Tugend zu dem Begriff des Glücks gelangt. Er geht daher der Verbindung beider voraus und macht sie erst möglich. Der moralische Beweis thut, als ob es gerade umgekehrt wäre; er beginnt mit dieser Verbindung und will uns durch sie zur Bildung des Gottesbegriffs nöthigen. Die wahre Ordnung ist die:

Gott

Tugend Glück;

der moralische Beweis kehrt es um und macht folgende Ordnung, oder besser Unordnung:

Tugend Glück

Gott.

Die richtige Schlußfolgerung muß folgende Form haben:

Gott ist heilig und gerecht;

Die Heiligkeit und Gerechtigkeit fordern Harmonie zwischen Tugend und Glück;

Folglich muß Harmonie zwischen Tugend und Glück sein.[1])

Der moralische Beweis stellt den Schluß wiederum auf den Kopf und gibt ihm folgende Form:

Es muß Harmonie zwischen Tugend und Glück sein;

Diese Harmonie kann nur Gott bewirken;

Folglich giebt es einen Gott, der sie bewirken wird.[2])

---

[1]) Logisch müßte der Schluß so lauten:

Folglich ist Harmonie zwischen Tugend und Glück.

Aber wir wissen es schon, man ist zufrieden, wenn nur die Zukunft gibt, was man eigentlich schon in der Gegenwart finden müßte, was aber nun einmal in der Gegenwart nicht zu finden ist.

[2]) Eigentlich müßte der Schluß der sein:

Folglich muß im Augenblick, wo sie zu Stande kommt, ein Gott sein.

Und bei dieser Form geht man von einer Voraussetzung aus, die durch nichts zu rechtfertigen ist, als gerade durch den Schluß, den sie selbst zu ziehen beabsichtigt! Ist eine größere Verwirrung und ärgere Verkehrung aller Ordnung denkbar?

Doch, ich gebe es zu, man kann den moralischen Beweis in eine bessere Form bringen, als dies durch Kant geschehen ist. Man kaun auf das sittliche Band, das zwischen den Menschen besteht, verweisen nnd daraus den Schluß ziehen, daß ein sittliches Wesen der Schöpfer der Menschen sein müsse. Man kann diesen Schluß noch verstärken, indem man die Individuen einander scharf gegenüberstellt. Liegt es in der Art aller fühlenden Wesen nur seine eigenen Interessen zu verfolgen, und sucht doch jeder Mensch nicht allein diese, sondern auch, manchmal sogar mit Vorliebe, das Heil andrer, so scheint man ein höheres, über ihnen erhabenes Wesen annehmen zu müssen, das sie für einander gebildet und in jeden einen Zug zum andern gelegt hat, durch den er genöthigt wird, über das Gebiet seines eignen Ich's hinauszugehen. Hat die sinnliche Natur den Menschen geschaffen, damit er seinen eigenen Vortheil suche, so muß das Sittengesetz, das ihm eine andre Pflicht vorschreibt, von einem Wesen herrühren, das über der sinnlichen Natur steht. Das Vorhandensein dieses Sittengesetzes setzt einen sittlichen Urheber voraus.

In dieser Form ist der Beweis gewiß ehrwürdiger und außerdem mehr mit Kant's eigenem System in Uebereinstimmung; aber doch ist er ebensowenig genügend als in der andern Form; denn er setzt immer den bereits verworfenen kosmologischen Beweis voraus. Wenn es uns freisteht, mit den Fragen nach den Ursachen der Erscheinungen anderwärts innerhalb der Welt zu bleiben, warum sollte uns denn das sittliche Leben allein über dieses Gebiet hinauszugehen zwingen? Der Begriff der sinnlichen Natur als solcher, die nur zu Selbstsucht führen kann, ist ganz willkürlich so eng begrenzt, und es besteht nicht der mindeste Grund zur Annahme, in einem geschaffenen Wesen könne keine Sittlichkeit vorhanden sein, ohne daß auch in der Ursache dieses Wesens sich Sittlichkeit finde. Die Gleichheit von Ursache und Wirkung ist eines der vielen Vorurtheile, die in Bezug auf den Causalitätsbegriff noch immer in Umlauf sind. Es ließe sich dafür noch etwas anführen, wenn die *eine* Wirkung auch nur *eine* Ursache hätte; aber dies hört auf, sobald man anerkennt, oder wenigstens für möglich hält, daß die eine Wirkung aus dem Zusammenwirken einer Anzahl von Ursachen entstanden sei, deren jede zur Bildung ihrer Natur nur

---

Von der künftigen Harmonie kann man in der That auch nur auf einen künftigen Gott schließen, ja man müßte diese Beschränkung vorziehen, weil, wenn Gott schon existirt und die Ursache der Harmonie zwischen Tugend und Glück ist, diese Harmonie auch jetzt schon vorhanden sein müßte, was doch erfahrungsgemäß durchaus nicht der Fall ist.

theilweise beigetragen habe. Ist man schon davon überzeugt, daß Gott existirt und daß er die eine, vollkommene Ursache ist von uns selbst, von unserm Körper sowohl als von unserm Geist, und von allem, was uns umgibt, so ist gewiß die Frage am Platze: Der das Ohr gemacht, sollte der nicht hören? und der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen? Aber wenn Gottes Dasein noch bewiesen werden muß, und man gerade darüber streitet, wenn es somit möglich bleibt, daß eine vollständige Erklärung unsres Körpers in der Welt der endlichen Dinge und darin allein zu finden ist, in dem Zusammenwirken vieler Ursachen, so wird doch wohl nie unser Hören und Sehen beweisen können, daß eine dieser Ursachen auch Gesicht und Gehör gehabt haben müsse! Es fällt uns nicht auf, daß eine Folge, die aus Zusammenwirkung vieler Ursachen entstanden, Erscheinungen zeigt, wovon in keiner dieser Ursachen eine Spur zu finden ist. Bei jeder Verbindung, die wir als eine chemische zu bezeichnen pflegen, kommt dies vor; und selbst bei der mechanischen Verbindung, wo aus der Kenntniß der Ursachen die Folge vollständig abgeleitet werden kann, liegt doch das Eigenthümliche dieser Folge nur in der Zusammenstellung der Ursachen und findet sich weder allein bei der einen, noch allein bei der andern. Ist unser Gesicht und unser Gehör, wie unser ganzer Körper, aus einer Menge von zusammenwirkenden Ursachen entstanden, so ist es ganz und gar unnöthig, einer oder mehreren dieser Ursachen selbst Sehen oder Hören zuzuschreiben. Warum sollte es sich mit der Sittlichkeit anders verhalten? Ist unser Pflichtgefühl, unser Glaube an ein uns bindendes Sittengesetz, unter dem Einflusse einer großen Anzahl von Verhältnissen, die mit einander in Verbindung getreten sind, in uns entstanden, so gibt es nichts, was uns verpflichten könnte, außerhalb unsres Gemüthes in einem von allen diesen Verhältnissen das Dasein einer sittlichen Ueberzeugung anzunehmen.

Der moralische Beweis kann daher auch in seiner besten Form nicht als entscheidend betrachtet werden.

Sollen wir auf den Abhängigkeitsbeweis mehr Werth legen? Auch darauf muß ich verneinend antworten. Auch er ist nicht im Stande, es weiter als bis zum Zusammenhang der endlichen Dinge zu bringen; er vermag nicht zu Gott emporzuführen.

Der Abhängigkeitsbeweis, wie ihn Schleiermacher entwickelt hat, geht von unserm Gefühl, von unserm Bewußtsein aus. In diesem Bewußtsein wird zweierlei unterschieden: Es ist in uns ein Gefühl der Freiheit und zugleich ein Gefühl der Abhängigkeit. Das eine sowohl als das andre bemerken wir in uns, so oft wir uns selbst in Bezug auf die uns umgebende Welt betrachten. Wenn wir uns auch theilweise von ihr abhängig sehen, so stehen wir ihr doch auch theilweise frei gegenüber, und wenn der Einfluß, den sie auf uns ausübt, und die Kraft, mit der sie uns beherrscht, noch so groß sein mag, so erfährt sie doch

auch ihrerseits unsre Einwirkung, und durch die Kenntniß ihrer Gesetze sind wir im Stande, sie uns in mancher Beziehung dienstbar zu machen. Ist auch noch, fragt Schleiermacher, außer dem Gefühle theilweiser Freiheit und theilweiser Abhängigkeit für ein absolutes Gefühl in unserm Innern Raum? und er gibt eine bejahende Antwort darauf. Das Gefühl absoluter Freiheit kann gewiß nie in uns entstehen. Es gibt nichts, weder in uns, noch außer uns, worüber wir unbeschränkt Herr und Meister wären. Dagegen ist wohl Raum für das absolute Abhängigkeitsgefühl. Dieses finden wir in uns; und auf wen anders sollte es uns weisen, als auf Gott? Denn von der Welt sind wir nicht vollständig abhängig; wir fühlen uns ihr gegenüber theilweise frei. Sie kann es daher unmöglich sein, worauf uns das Vorhandensein dieses Abhängigkeitsgefühls weist. Indem wir der Spur dieses Gefühls folgen, kommen wir nur zu Gott.

Mich dünkt, man kann diesem Beweise keinen andern Namen geben, als den einer Spielerei mit Worten. Mit dem Worte Welt wird gespielt. Es ist wahr, von der Welt ringsum können wir nicht vollkommen abhängig sein; ebensowenig von der Welt, die im Augenblick existirt, und von der wir selbst ein Theil sind, in der wir selbst eine Rolle spielen, die dazu beiträgt, das Ganze zu dem, was es wirklich ist, zu machen. Spricht man aber von der Welt im allgemeinsten Sinne und versteht man darunter nicht bloß die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit und Zukunft, so kann von unsrer theilweisen Freiheit keine Rede mehr sein; es ist dann nur noch vollständige Abhängigkeit denkbar. Auf die Gegenwart wirken wir ein, auch die Zukunft helfen wir bestimmen; wie verhält es sich aber mit der Vergangenheit? Hängt sie auch nur im Geringsten von uns ab? Stehen wir auch ihr als theilweise freie Wesen gegenüber? Es wäre ungereimt, daran zu denken. Alles, was wir sind, alle die Kräfte, die wir besitzen, und durch die wir auf die Gegenwart und auf die Zukunft einwirken können, alles schulden wir der Vergangenheit; daß wir sind, und wie wir sind, haben wir ihr allein zu verdanken.

Aber auf diese Weise bringt uns das absolute Abhängigkeitsgefühl nicht weiter als bis zur Welt. Durch sie wird es vollkommen erklärt und gerechtfertigt, und in unserm Gefühle findet sich nichts, was uns nöthigte, über sie hinauszugehen und einen Gott anzunehmen.

Es verhält sich daher mit dem Abhängigkeitsbeweis gerade so wie mit allen andern Beweisen. Ebensowenig als sie erhebt er uns über die Welt, und kein Wunder, denn auch er steht ebenso wie der teleologische und der moralische Beweis mit dem kosmologischen in engem Verbande. Wenn er auch nicht darauf ruht, so hängt er doch mit ihm zusammen; denn während man dort von einem Gesetze aus, das sich in unserm Verstande findet, von dem Gesetz von Ursache und Wirkung, uns zu Gott zu führen sucht, muß hier eine Eigenthümlichkeit unsres Gefühls dieses leisten; aber beide Beweise theilen daher auch dasselbe

Schicksal. Bleiben wir mit dem Gesetz der Causalität innerhalb der Welt, so wird auch das Abhängigkeitsgefühl durch sie erklärt und es zwingt uns nicht, sie zu verlassen. Eins so wenig als das andere kann uns vom Dasein Gottes, vom Dasein einer Weltursache überzeugen.

Noch einen Beweis haben wir schließlich zu betrachten. Derselbe unterscheidet sich charakteristisch von allen andern; er stützt sich nicht auf den kosmologischen und hängt selbst nicht mit ihm zusammen. Er sucht uns nicht durch Betrachtung der irdischen Dinge zur Bildung des Gottesbegriffs zu veranlassen, sondern er beschränkt sich auf diesen Begriff selbst und sucht aus dessen Inhalt sein gutes Recht zu begründen. Der Begriff soll nicht durch irgend etwas andres bewiesen werden, sondern er soll sich vielmehr selbst beweisen. Er will uns nicht von der endlichen Weltbetrachtung zu der unendlichen, zu der Anerkennung Gottes erheben; daß der Gottesbegriff selbst Gottes Dasein verbürgt, das ist sein Ziel und seine Aufgabe.

Der ontologische Beweis — denn keinen andern kann ich hier meinen — ist zuerst von Anselmus, wiewohl schon einige Jahrhunderte früher durch manche vorbereitet, klar ausgesprochen worden, und zwar in Form eines an Gott selbst gerichteten Gebetes. Auf die Bitte, Gott möge ihm die feste Ueberzeugung von seinem Dasein schenken, läßt Anselmus die Erklärung folgen, daß Gott in der That nicht anders, denn als existirend gedacht werden könne. Gott wird ja als das erhabenste Wesen, über welchem kein höheres denkbar ist, gedacht; aber das erhabenste, das höchste und vollkommenste Wesen kann nicht bloß in unsern Gedanken existiren; denn dann würde man ein höheres denken können, nehmlich ein solches, das nicht bloß in Gedanken, sondern auch in der Wirklichkeit existirte. Sobald man daher das höchste, das vollkommenste Wesen denkt, muß man es als existirend denken. Man kann es nicht denken und zugleich sein Dasein in Zweifel ziehen. Mit seinem Begriff denkt man sein Dasein; denn in dem Begriff ist das Dasein enthalten, es ist mit diesem Begriff schon mitgedacht. —

Dieser ontologische Beweis ist später auf sehr verschiedene Art dargestellt und in sehr verschiedene Formen gebracht worden, aber immer ist der Grundton derselbe geblieben. Immer wird Gott Dasein zugesprochen, weil er als das vollkommenste Wesen gedacht wird, und weil von der höchsten Vollkommenheit das Dasein untrennbar ist. Das Dasein selbst aber wird als eine Vollkommenheit, eine Realität, eine Eigenschaft dargestellt. In Form eines Schlusses könnte man ihn so aussprechen:

Gott ist das allervollkommenste Wesen, ens realissimum, d. h. das Wesen mit allen Eigenschaften;

Das Dasein ist eine Eigenschaft;

Folglich hat Gott unter seinen Eigenschaften das Dasein.

Die Nutzlosigkeit dieser Schlüsse, die Nichtigkeit des ontologischen Beweises

hat Kant trefflich gezeigt. Dem, was er geleistet, blieb später kaum etwas beizufügen.

Ein Hauptfehler steckt in der major, die hier die zweite Prämisse ist. Die Behauptung, daß das Dasein eine Eigenschaft sei, scheinbar so richtig und unschuldig, ist ganz und gar falsch. Ein Gegenstand, der existirt, hat keine einzige Eigenschaft mehr, als derselbe Gegenstand, so lange er nur gedacht wird. Wenn ich mir einen Sack voll Geld denke und nun in meinem Schranke nachsehe, ob der Sack auch wirklich darin liegt, so suche ich da denselben Gegenstand, den ich mir gedacht hatte, nicht einen Gegenstand, der eine einzige Eigenschaft mehr hätte. Der Sack, der da liegt, hat gerade ebensoviel Eigenschaften, als der Sack, den ich suchte. Das Dasein ist somit keine Eigenschaft. Nicht in der Anzahl seiner Eigenschaften unterscheidet sich ein vorhandenes Wesen von einem gedachten, sondern nur in dem Orte, wo es zu finden ist. Das, was bloß gedacht wird, ist auch irgendwo zu finden, aber der Ort ist nur in unsrer Vorstellung. Was dagegen existirt, ist auch außer unserer Vorstellung vorhanden; es kann selbst da allein vorhanden sein; denn ein Gegenstand kann existiren, ohne daß es jemand gibt, der sich ihn denkt.

Aber selbst wenn sich gegen die major nichts einwenden ließe, so würde dennoch dieser Beweis ohne allen Werth sein. Was lehrt mich denn die erste Prämisse, die in diesem Schlusse die minor ist? Daß Gott das allervollkommenste Wesen sei. Ob dieser Gott existirt, kann diese Prämisse allein nicht entscheiden; denn man will das Dasein erst aus ihr in Verband mit der andern Prämisse, daß das Dasein eine Eigenschaft sei, folgern. Die minor erklärt daher einfach, daß der Gottesbegriff ohne Unterschied, ob Gott wirklich existirt oder nicht, ein und dasselbe ist mit dem Begriff des allervollkommensten Wesens, und daraus folgt dann in Zusammenhang mit der andern Prämisse, daß im Begriffe Gottes auch der Begriff des Daseins liege. Sobald ich den Begriff Gottes bilde, habe ich daher auch den Begriff seines Daseins gebildet. Was aber dann, wenn ich gerade um diesem letztern vorzubeugen, den Begriff Gottes nun einmal überhaupt nicht bilde? Wenn ich mir ein geradliniges Dreieck denke, so kann ich gewiß nicht vermeiden, es mit seiner Eigenschaft, daß die Summe seiner Winkel zwei Rechten gleich ist, zu denken. Was aber, wenn ich, um der letztern Vorstellung zu entgehen, auch die erstere von mir weise und das Dreieck überhaupt nicht denke? Ich kann mir den Berg nicht vorstellen, ohne ans Thal zu denken; wenn mich aber nichts nöthigt den Berg zu denken, was dann? Dies ist der große Fehler des ontologischen Beweises. Er entwickelt höchstens nur, was in dem Gottesbegriff liegt; aber er nöthigt uns durch nichts zur Bildung und Festhaltung dieses Begriffes. Wenn wir vielleicht dadurch überrumpelt wurden, so wird es uns leicht, künftig vorsichtiger zu sein, und wir lassen uns dann so schnell kein zweites Mal fangen. Das wäre doch für unsre

Gegner ein allzu leicht errungener Sieg, wenn man uns nur einen Augenblick einen Begriff denken ließe, um uns zu nöthigen, aus der Sphäre unsrer Vorstellungen und Begriffe herauszugehen und ein Urtheil zu fällen, das für die Welt außerhalb unsres Begriffes gültig sein könnte. Nein, zu dieser Welt hat der ontologische Beweis keinen Schlüssel. Er bleibt ausschließlich in der Sphäre unsres Denkens. Mit den andern Beweisen blieb man innerhalb der Welt und gelangte nicht zu Gott, mit diesem kommt man selbst nicht in die Welt der Wirklichkeit, sondern bleibt bei dem vorgestellten, bloß gedachten Gott und ist selbst außer Stande, jemand zur Vorstellung und zum Denken dieses Gottes zu nöthigen.

Hierauf würde, wenn von einem Beweise die Rede sein könnte, alles ankommen. Wer durch Betrachtung der Natur oder des sittlichen Lebens sich zu der Vorstellung Gottes verpflichtet glaubt, wird gewiß keinen Beweis für das Dasein Gottes verlangen; denn es wird in ihm kein Raum für Zweifel vorhanden sein. Zweifel an Gottes Dasein ist nichts anderes als Ungewißheit darüber, ob man wohl genöthigt ist zu dem Gottesbegriff zu gelangen, oder ob man an dem der endlichen Erscheinungen nicht genug hat. Kann ich bei den unvollkommenen, endlichen Wesen mit meinem Denken stehen bleiben, oder muß ich mir über diesen allen ein vollkommenes, unendliches Wesen vorstellen? Das ist die große, die einzige Frage. Wenn ich aber Gott bereits als das allervollkommenste Wesen anerkannt habe, wenn die Bildung dieses Gedankens mir durch irgend etwas abgenöthigt ist, so kann es mir nicht einfallen zu zweifeln, ob ich der Anerkennung dieses Wesens noch die Anerkennung seines Daseins hinzufügen darf. Wenn ich die Störungen in der Bahn des Uranus nicht anders zu erklären vermag, als aus dem Einfluß eines von der Sonne weiter entfernten und von niemand wahrgenommenen Planeten, werde ich da an der Existenz dieses Planeten, weil sie nur eine vorgestellte ist, noch zweifeln können? Nur dann ist ein solcher Zweifel möglich, wenn es noch nicht feststeht, ob diese Störungen nur aus dieser Ursache, oder ob sie nicht ebenso gut aus einer andern zu erklären sind. Ebenso verhält es sich hier. Kann ich das Dasein der Welt im Ganzen, oder bestimmter Erscheinungen in ihr nur dann begreifen, wenn ich sie als das Werk einer unendlichen Ursache, die ich Gott nenne, betrachte, so ist die Frage, ob dieser Gott auch existirt, für mich eine müßige; es ist undenkbar, daß ich noch einen Beweis dieses Daseins verlangen sollte. So nichtig daher der ontologische Beweis ist, so überflüssig ist er auch. Steht einmal die erste Prämisse bei mir fest, so ist kein Grund weiter, um noch die andern zu wünschen. Wir haben es hier nur mit der Form, nicht mit dem Wesen eines Beweises zu thun. Eine Beweisführung hat drei Sätze nöthig, von denen der letzte sich aus den beiden erstern ergibt. Wo aber mit dem ersten Satze schon alles abgethan ist, da haben wir in der That keinen Schluß, keinen Beweis. Oder soll ich etwa diesen Namen auch ausdehnen auf derartige Zusammenstellungen von Aussprüchen:

Palmerston ist ein talentvoller Staatsmann;
Um ein talentvoller Staatsmann zu sein, muß man leben;
Folglich lebt Palmerston?

Sieht man nicht augenblicklich, daß hier mit der ersten Thesis schon alles abgethan ist? Daß derjenige, welcher Palmerston als einen talentvollen Staatsmann anerkennt, sein Leben nicht bezweifeln wird? Oder hält man mir vielleicht entgegen, daß auch bei Wesen, die nur in der Idee existiren, eine derartige Folgerung möglich sei? z. B. folgende:

Gulliver ist eine Person von mancherlei Erfahrung;
Um eine Person von mancherlei Erfahrung zu sein, muß man leben;
Folglich lebt Gulliver.

Wenn man es thut, so erwidre ich, daß Gulliver auch wirklich lebt, nehmlich in derselben Welt, in welcher er eine Person von mancherlei Erfahrung ist, gerade so wie Palmerston in der Welt lebt, in der er ein talentvoller Staatsmann ist. Daß es nun bei Gulliver die Welt der Vorstellung, bei Palmerston die der Wirklichkeit ist, kann man an dem Schlusse nicht sehen; das bleibt durch ihn vollständig unentschieden. Aber dies zeigt gerade die Nichtigkeit des ontologischen Beweises um so besser. Er ist kein Beweis für die Behauptung, für die er es sein will. Wenn das Dasein eine Vollkommenheit ist, so existirt Gott gewiß in derselben Welt, in der er das allervollkommenste Wesen ist. Ob jedoch diese Welt nur die der Idee oder die der Wirklichkeit sei, bleibt ganz unentschieden, wiewohl es sich darum handelt und dies gerade durch den Beweis entschieden werden sollte. Nicht durch den Schluß muß man dessen gewiß werden, sondern man muß schon bei der ersten Prämisse gewiß sein, in welcher Welt man sich mit dem ganzen Schluß befindet. Wüßte ich nicht, daß ich mit der Anerkennung der Tüchtigkeit Palmerston's auf dem Boden der Realität stehe, so würde es mich der Schluß wahrlich nicht lehren, ebensowenig als er es bei Gulliver thut. Nicht aus dem, was auf die erste Behauptung folgt, sondern umgekehrt aus dem, was ihr vorhergeht, muß ich wissen, auf welchem Boden ich mich befinde. Das weiß ich denn auch sowohl bei Palmerston, als bei Gulliver, ehe ich noch über die Tüchtigkeit des einen und die Erfahrung des andern ein Urtheil fälle.

Es ist leicht, auf den ontologischen Beweis hieraus die Anwendung zu machen. Ob ich mich mit der ersten Prämisse, daß nehmlich Gott das allervollkommenste Wesen ist, auf dem Gebiet der Realität befinde, das kann ich nicht aus dem, was auf diese Prämisse folgt, sondern nur aus dem, was ihr vorhergeht, erfahren. Der ontologische Beweis hat daher nicht den mindesten Werth; nur wenn man uns emporführte von den vorhandenen, in das Bereich meiner Wahrnehmung gehörenden und somit wirklichen Gegenstände zu dem Gottesbegriff, könnte ich mich befriedigt fühlen.

Ein solches Emporleiten war es, das sowohl der kosmologische, als der teleologische, moralische und Abhängigkeitsbeweis beabsichtigten. Wäre das schöne Ziel nur erreicht! Daß es aber nicht erreicht ist, das hat sich uns von allen Seiten bemerkbar gemacht. Dieser Weg eines Beweises würde wohl der einzige sein; aber ach, dieser einzige Weg schwindet uns unter den Füßen, lange bevor wir noch am Ende der Reise sind.

So herrscht denn überall Enttäuschung. Der ontologische Beweis ist nichts, die andern Beweise sind nicht genug; der erstere verdient selbst nicht einmal den Namen eines Beweises, die letztern sind zwar Beweise, aber sie genügen und entscheiden nicht. Es sind zwar Beweise, welche die unendliche Weltbetrachtung mit der endlichen verknüpfen, so daß man aus der letztern in die erstere übergehen zu können glaubt, aber sie sind zu schwach, uns zu tragen, und wir kommen daher mit diesen Beweisen doch nicht über den Abgrund.

Es gibt also keinen Beweis für's Dasein Gottes. — Aber dann ja auch kein Recht, dieses Dasein anzuerkennen? — Kein Schluß wäre voreiliger als dieser. Wenn ich nur zugeben darf, was bewiesen ist, wie verhält es sich dann mit diesen ersten Wahrheiten, aus denen ich die übrigen beweise? Wenn kein einziger Stein fest liegt, der nicht auf einem andern ruht, wie ist es dann mit dem Grundstein, der sie alle trägt? Mittelbare Thatsachen können bewiesen werden und bedürfen eines Beweises, bei unmittelbaren findet gerade das Gegentheil statt. Was aber, wenn das Dasein Gottes nun einmal zu diesen unmittelbaren Wahrheiten gehörte? Niemand fällt es ein, für seine endliche Weltbetrachtung einen Beweis in der unendlichen zu suchen; wie aber, wenn wir auch von der umgekehrten Bemühung absehen und bei der Selbständigkeit beider Weltbetrachtungen ihr gleiches Recht anerkennen müßten? Wir sind überzeugt von unserer sittlichen Verpflichtung. Können wir sie darum beweisen? Gewiß, man kann von einer That, die man als schlecht verurtheilt, leicht nachweisen, daß sie das Glück der Mitmenschen zerstört, daß sie das Unglück des Nächsten herbeiführt. Doch was könnt ihr auf die Frage antworten, ob ihr denn eures Bruders Hüter seid? Könnt ihr beweisen, daß euch das Glück andrer zu Herzen gehen müsse? Daß man noch an sonst jemand zu denken hat, als nur an sich selbst? Nein, man kann den Mann nicht widerlegen, der in seiner Selbstsucht bis zum Ende beharrt; man kann niemand die Sittlichkeit durch einen Beweis aufzwingen oder durch logische Entwicklung aufnöthigen. Zum Glück kommt etwas andres, als Schluß und Induction zu Hülfe. Einen stärkern Bundesgenossen, als der feinst ausgedachte Beweis jemals sein könnte, finden wir im sittlichen Gefühl. Es ruht auf keiner Beweisführung und es weicht auch keiner. Nicht Trugschlüsse eines Sophisten, wie unwiderlegbar sie auch scheinen, vermögen den tugendhaften Mann vom rechten Wege abzulenken; das sittliche Gefühl ist es, das ihnen

widersteht und jeden Angriff zurückweist. Aber auf der andern Seite besitzt auch kein Beweis, wie sicher er auch schließen möge, die Kraft, um denjenigen, der das sittliche Gefühl entbehrt, zur Uebung der Tugend zu nöthigen. Wenn ein tiefgesunkener Verbrecher vor uns steht, und wir die Hoffnung ihn zu bekehren und vom Bösen abzuwenden nicht aufgeben, worauf gründet sich dann unsre Hoffnung? Doch wohl nicht auf die Klarheit und Schlagfertigkeit unseres Verstandes und unser Uebergewicht in der Kunst der Beweisführung, sondern nur auf das sittliche Gefühl, das wir in dem Sünder nicht ausgestorben glauben. Nicht weil er einer Beweisführung zu folgen vermag, sondern weil in ihm, wie verwahrlost und schwach auch, noch ein Rest dieses Gefühls vorhanden ist, hören wir nicht auf, ihn als Mensch und als unsern Bruder zu betrachten, und wir halten es für unsre Aufgabe, ihn nicht durch eine Beweisführung zu überrumpeln, sondern durch liebevolle Behandlung dieses sittliche Gefühl zu wecken und zu kräftigen. Wir sind überzeugt, daß er, solange es schwach und kraftlos bleibt, das Gute nicht thun kann, auch wenn wir ihn mit aller Wissenschaft der Welt zu überschütten vermöchten. Wir wissen, daß sie ihn nicht besser, sondern schlechter machen und ihm nur neue Waffen in die Hand geben würde, um im Dienste des Bösen mit um so mehr Kraft thätig zu sein. Aber ebenso fest ist unsre Ueberzeugung, daß wenn nur einmal das sittliche Gefühl erstarkt ist, es keines Beweises bedürfen wird, um ihn auf den Weg der Tugend zu leiten. Der verderbte Mensch kann nicht anders als sündigen, der Reine kann nicht anders als Gutes thun; aber keine Beweise sind im Stande, den schlechten rein zu machen. Die guten Werke sind eine Frucht, eine Frucht des Glaubens, des sittlichen Sinnes. Ein guter Baum bringt sie von selbst hervor; an einem schlechten wachsen sie nicht. —

Einer meiner edelsten Freunde, der seine Mitmenschen in den Gefängnissen, in den Höhlen der Sünde und des Elends aufzusuchen pflegt, hat zum Wahlspruch seines Lebens genommen: Niemand und Nichts aufgeben! Was verleiht ihm den Muth und die Kraft und das unerschütterliche Vertrauen, daß seine Bemühungen mit Erfolg gekrönt werden? Ist es das Bewußtsein von der zwingenden Art seiner Beweisführung, seines Talentes, um in logischer Ordnung seine Gründe zu entwickeln und die einen durch die andern zu stützen? Nichts von all dem. In Demuth beugt er sein Haupt vor dem Philosophen und Redner. Nein, was ihm Kraft und Vertrauen gibt, das ist nur die Gewißheit, daß auch der gesunkenste Mensch nicht aufgehört hat, Mensch zu sein, daß der Acker für die gute Saat stets empfänglich ist, wenn er auch noch so lang brach gelegen. Nicht auf sein eignes Vermögen wagt er zu bauen, sondern auf das, was der Sünder hat, was ihm geblieben ist, trotz aller seiner Verirrungen. Es wäre Thorheit, einen Menschen, der das sittliche Gefühl ganz verloren, für das Reich der Tugend nicht aufzugeben; ebenso thöricht, als auf Früchte von einem

ganz verdorrten Baume zu hoffen. Nur wo noch ein Funke von Lebenskraft, wie schwach und matt auch, übrig ist, kann sich Leben entwickeln; nur wo das sittliche Gefühl vorhanden ist, ist es möglich, auf ein pflichtgemäßes Handeln zu rechnen. Nicht im Verstande des Sünders liegt das Gebrechen, sondern in seinem Gemüth; aber in diesem Gemüth lebt auch allein noch die Kraft zur Genesung, und nur von ihr ist Hülfe für die Zukunft zu erwarten.

Wenn es sich nun aber mit der Religion ebenso verhielte, wie mit der Tugend? Wenn auch sie nicht im Verstande, sondern im Gemüthe ihre Wurzel hätte? Wenn es unmöglich wäre, auch sie andern anzudemonstriren, sondern wenn sie als unmittelbare Wahrheit betrachtet werden müßte? So ist es in der That. Unser religiöser Glaube ruht nicht auf Beweisen, sondern auf unserm religiösen Gefühl. „Wir wissen es," sprach Burke,[1] „und wir sind stolz auf unser Wissen, daß der Mensch von Natur ein religiöses Wesen ist, daß der Atheismus nicht nur gegen unsre Vernunft, sondern auch gegen unsern Instinkt ist, und daß er darum nur von kurzer Dauer sein kann." Die Wahrheit dieser Worte hat die Geschichte aller Jahrhunderte bestätigt. Die Formen der Religion haben sich geändert, aber die Religion selbst ist geblieben. Wer durch keine der bestehenden Formen befriedigt wird, schafft sich eine neue, oder fühlt sich unglücklich in seinem Unvermögen, eine zu schaffen; aber er wirft mit den Formen den Inhalt nicht weg.[2]) Wer die beste und reinste Form preisgibt, wie sie im Christenthum gepredigt ist, sinkt nur zu niedern und schlechtern Formen herab, die man im Gegensatz zu den bessern Aberglauben nennt. Selbst ein Friedrich der Große erkannte dies, als er in seiner Jugend zu Voltaire sagte: „Glaube Er mir, wenn die Philosophen eine Regierung stiften müßten, würde in fünfzig Jahren das Volk sich einen neuen Aberglauben anschaffen; man würde sich andere Götzen machen, oder das Grab der Stifter anbeten, oder die Sonne anrufen, oder durch eine andere Thorheit den einfachen und reinen Cultus des höchsten Wesens verdrängen."[3]) Wo war je eine Beweisführung im Stande, der Welt ihren religiösen Glauben zu entreißen? Im vorigen Jahrhundert schien die Sache der Religion verloren. Der Glaube war mit den Waffen des Verstandes bekämpft, die Aufklärer hatten sich erhoben und überall ihr Licht leuchten lassen. Vor diesem Glanze konnte die Religion, die ja die Finsterniß suchte, nicht bestehen. Wenige Jahre verflossen, da war die Bühne verwandelt. Den Rechten des Verstandes wurden die Rechte des Herzens gegenüber gestellt. Man fing an zu begreifen, daß der Mensch nicht allein vom Denken

---

[1]) Works I. 415.

[2]) „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst. — Und warum keine? Aus Religion."
Schiller.

[3]) Oeuvres XXIII. 119.

leben kann. Von England und zwar von dem Gebiet der schönen Künste, besonders der Poesie, ging die neue Bewegung aus, wie auch von England die Aufklärung gekommen war, die sich durch Frankreich über Europa verbreitete. Ueberall drang die neue Bewegung durch und eroberte nicht nur das Gebiet der Dichtkunst, sondern auch Wissenschaft, Staat und Kirche. Man war des Lichtes satt, man wollte auch Wärme. Und wahrlich, es war nicht die unwissende Menge, die gegen die Monopolie des Verstandes zu Felde zog und bei dem Gefühl des Schönen, der Tugend und der Religion Rettung suchte. Ich brauche nur die Namen eines Lessing, eines Herder anzuführen — denn was auch sonstwo emporsproßte, in Deutschland erreichte es doch seine höchste Blüthe — so habe ich die Namen von Männern genannt, die hoch erhaben sind über alle die ungläubigen Aufklärer, die ihnen vorhergingen. Sie hatten Muth genug, um zu läugnen, aber sie hatten auch Muth genug, um zu glauben. Der Prosa ihres Verstandes genügte die Welt des Endlichen, aber die Poesie ihres Herzens zeugte noch von einer andern Welt und trug sie empor in die erwärmende Sphäre der Religion. Einseitigkeit wurde dabei nicht immer vermieden. Hatte man zuerst Licht ohne Gluth begehrt, so gab es jetzt manche, denen es um Gluth ohne Licht zu thun war. Selbst Herder — es lag dies in seiner ganzen Natur — betrat eine Zeitlang diesen Weg der Uebertreibung, aber er war zu groß, um auf ihm zu bleiben. Er, der der erste Held der Aufklärung hätte sein können, — ward ein Prophet. Und jetzt, da er der erste der Propheten sein konnte, ward er von neuem ein Aufklärer. Mit fester Hand griff er nach der Fackel der Wissenschaft, aber nicht um den Tempel der Religion und alles das, was dem natürlichen Gemüthe entsprießt, damit in Brand zu stecken, sondern zu erleuchten. Licht und Wärme im Bunde, Wissenschaft und Glaube, Verstand und Herz, die Welt und Gott, — das wird am Ende des achtzehnten Jahrhunderts das Losungswort der edelsten Geister. Unsrer Zeit ist diese Losung geworden. Wird sie ihr treu bleiben? Die Geschichte dieser sechszig Jahre gibt die Antwort. Ebensowenig als Lessing und Herder, als Göthe und Schiller, als Kant und Jakobi, als Fichte und Schleiermacher, als Schelling und Hegel fühlen wir uns durch den Materialismus des vorigen Jahrhunderts, durch das Buch vom Geist und das System der Natur befriedigt. Oder sind etwa die Aussichten für die Vollblut-Materialisten unsrer Tage bessere, als für ihre französischen Vorgänger? Sind sie die Edelsten, die Besten, die Weisesten der Menschheit? Ward unsre Wissenschaft, selbst nur unsre Naturwissenschaft am meisten durch sie gefördert? Blicken wir zu ihnen empor mit Ehrerbietung und Bewundrung, weil sie uns am besten das Wesen, den Adel des Menschen repräsentiren? Ist es unser Wunsch und unser höchstes Streben, so zu werden, wie sie sind? Nur wenige werden dies bejahen, und wir beneiden diese wenigen nicht. Wir sind der festen Ueberzeugung, daß unser Jahrhundert berufen ist, sich zu erheben über

alle Einseitigkeiten, den ganzen Menschen zu entwickeln mit allem, was in ihm ist, das Leben des Herzens nicht zu tödten mit der Schärfe des Verstandes, bei freiem, vorurtheilslosem Blick auf die Erde dem Menschen die Aussicht in die Ewigkeit nicht zu rauben und bei allem Gefühl seiner Größe ihn vor Gott zu beugen.

In der That, wenn kein religiöses Gefühl in uns lebte, würde der religiöse Glaube bald dahin sein. Nicht tiefen Wissens, nicht großen Scharfsinnes bedarf es, um zu erkennen, was sich gegen diesen Glauben einwenden läßt. Die Bedenken liegen auf der Hand. Kinder sind ja schon gewöhnt, alle Gründe des Zweifels anzuführen, auf die in der That alle Einwürfe der aufgeklärtesten Ungläubigen hinauslaufen, oder besser gesagt die zwei Gründe des Zweifels; denn es sind wirklich nicht mehr als zwei. Der eine Grund lautet: Für alles gibt es eine irdische Ursache; der andere: Nicht alles ist gut. Das Kind mag denselben noch keine allgemeine Form geben, es ist doch von der Wahrheit dieser Aussprüche ebensogut durchdrungen, als der Weiseste der Weisen. Die geistreiche Catechese Göthe's ist ja bekannt. Mit löblichem Eifer will der Lehrer den Knaben zur Anerkennung Gottes bringen und fragt ihn daher, von wem alle diese schönen Besitzungen, in denen er sich ergötzt, wohl herstammen:

„Bedenk, o Kind, woher sind diese Gaben?
Du kannst nichts von dir selber haben.“ —

Der Knabe aber schlägt einen andern Weg ein:

„Ei! Alles hab ich vom Papa.“ —
„Und der, woher hat's der?“ —
„Vom Großpapa.“ —

Indem nun der Lehrer den entscheidenden Streich führen will, legt er ihm schließlich die Frage vor:

„Nicht doch! Woher hat's denn der Großpapa bekommen?“

Und die Antwort ist fertig:

„Der hat's genommen.“

Das Kind gelangt nicht zu Gott, es bleibt in der Welt der endlichen Dinge, das genügt ihm. Es findet in ihr Alles, auch seinen Reichthum zur Genüge erklärt. Hat der Zweifel der Verständigsten wohl einen andern, einen festern Grund? Auch sie wissen nichts anders zu sagen, als was schon Lalande von Gott zum Kaiser Napoleon sagte: „Sire! Wir haben diese Hypothese nicht nöthig.“ Nirgends am Himmel hatte er ja Gott gefunden. Kein Wunder! Schon vor Jahren habe ich darauf hingewiesen,[1]) daß am Himmel nur Sterne zu finden sind, und daß Lalande vollkommen Recht hatte. Und wie es mit dem Himmel ist, so ist es auch mit der Erde und mit dem menschlichen Leben. Ueberall

---

[1]) Wissenschaft und Philosophie S. 178.

bemerken wir feste Gesetze, den Zusammenhang von Ursache und Wirkung; nirgends sehen wir Gott. Ueberall finden wir das Endliche, endliche Gegenstände und endliche Erscheinungen, das Unendliche nirgends. Was sollte uns nöthigen, über die weltlichen Ursachen, die sich uns überall aufdringen, noch etwas andres anzunehmen, wenn dies nicht unser religiöses Gefühl thäte? Wenn wir nur die Thatsachen zu begreifen suchen, so brauchen wir weiter nichts als die Welt, von der wir selbst ein Theil sind. Nur weil wir etwas andres suchen, nur weil ein religiöses Gefühl in uns wohnt, das uns über die Welt hinaustreibt, lassen wir uns an dieser Welt nicht genügen und kommen zu Gott. Entbehrten wir dieses Gefühles, so wäre es uns unmöglich, etwas andres als das Endliche anzuerkennen; denn unser Verstand vermag uns nicht weiter zu bringen. Gottes Dasein würden wir niemals behaupten können.

Zu demselben Resultat führt uns die Betrachtung des zweiten Zweifelgrundes. Es gehört wahrlich nicht viel Bildung dazu, um in der Welt das Vorhandensein manches Uebels zu erkennen. Es fällt uns überall in die Augen, daß nicht alles gut ist, und es vergeht, auch wenn wir uns noch so glücklich fühlen, keine Stunde unsres Lebens, in der uns nicht mancherlei Jammer berührt, und ebenso ungereimt als es ist, die Welt ein Thränenthal und nichts anderes zu nennen, ebenso widersinnig ist es, nur einen Lustgarten der Freude in ihr zu sehen. Das Gute und das Böse ist überall vermischt. Das Gute ist nicht zu verkennen, aber ebenso sehr macht sich auch das Böse fühlbar. Nicht der Weise allein entdeckt es, sondern ebenso gut der Ungebildete, ebenso gut das Kind, ja diese werden noch mehr als der Weise dadurch betroffen, der manchmal das zu rechtfertigen vermag, was nach ihrer Ansicht nicht zu vertheidigen ist. Von den ältesten Zeiten der Menschheit an hat man denn auch auf das Uebel und die Sünde der Erde gewiesen, um das Dasein Gottes in Zweifel zu ziehen, oder es mit diesem Uebel und der Sünde durch künstliche Mittel zu vereinbaren. Es ist so natürlich, daß man schon Adam die Worte in den Mund gelegt: Das Weib, das du mir zugesellt hast, hat es gethan. Wie kann es einen Gott geben, der alles geschaffen hat und von dem alles abhängt, und wie kann dieser Gott unendliche Weisheit und Liebe sein, wenn es mit der Welt, die sein Werk ist, so traurig aussieht? Ist es nicht ein Widerspruch, bei solch einer Folge an solch eine Ursache, bei solch einer Welt an solch einen Gott zu glauben? Fällt uns nicht bei diesem Glauben das berühmte oder berüchtigte Wort des Tertullian ein[1]): Ich glaube, weil es ungereimt ist?

In der That, dieser Gedanke entsteht in uns und noch mehr der Gedanke an den gemäßigtern und verständigern Ausspruch des Paulus: Der natürliche

---

[1]) »Credo, quia absurdum est.« — »Prorsus credibile est, quia ineptum est.« — »Certum est, quia impossibile.«

Mensch aber vernimmt nichts vom Geiste Gottes.[1]) Wäre unser Verstand allein berechtigt zu reden, so wäre der religiöse Glaube eine Ungereimtheit, und als solche muß jeder ihn betrachten, welcher kein religiöses Gefühl besitzt; ebenso wie ein wildes Thier, von sittlichem Gefühl entblößt, uns verspotten würde, wenn es urtheilen könnte, so oft wir uns dagegen sträuben einander aufzufressen. Trotz einer Welt voll Unvollkommenheit an einen vollkommenen Schöpfer zu glauben; bei allem, was uns zwecklos erscheinen muß, die unbegrenzte Weisheit, bei allem Leid, das uns an Leib und Seele martert, die ewige Liebe zu rühmen, von welcher die reinste Mutterliebe nur ein schwacher Wiederschein ist, wie sollte dies vor dem Verstand allein zu rechtfertigen sein? Entweder wird die Sache verloren, oder es muß hier ein andrer Richter sein, als der Verstand. Diesen Richter finden wir in dem religiösen Gefühl. Nur es verbürgt uns, daß die Welt kein zweckloses Dasein hat, daß sie das Werk eines Wesens ist, das sich ein Ziel zu setzen und dieses Ziel mit den besten Mitteln zu erreichen vermag. Nur es gibt uns die Versicherung, daß die Welt nicht das einzige, nicht das Erste und Selbständige ist, sondern daß noch ein Gott existirt. Wenn dieses Gefühl nicht zu unsrer Natur gehörte, so würde die Wahrnehmung der irdischen Thatsachen, so wie sie vor aller Augen offen liegen, uns manchmal das Dasein einer höhern Macht vermuthen, oft leugnen lassen, in keinem Falle uns aber über völlige Ungewißheit hinausbringen. Ja, was noch mehr heißen will, selbst wenn wir auch das Dasein einer höhern Macht angenommen hätten, so würde uns doch diese Wahrnehmung der unvollkommenen Welt stets diese Macht als vollkommen, als unendlich weise und gut anzuerkennen hindern. Der religiöse Glaube, wie wir ihn früher bestimmt haben,[2]) als die feste Ueberzeugung, daß Gott regiert, und daß er die Weisheit und Liebe ist, würde durch den Verstand, der aus den vorhandenen Erscheinungen schließt, jeden Augenblick erschüttert oder vernichtet; daß dies aber nicht geschieht, kann nur der Macht des religiösen Gefühls zu danken sein. An ihm prallt der Angriff des Verstandes ab; es verwischt den Eindruck, den die Wahrnehmung der Welt auf uns macht, und behauptet den Glauben an Gott.

Soll man dieses Gefühl ein angeborenes nennen? Der Name ändert an der Sache nichts und ist insofern sehr gleichgültig. Doch möchte ich diesen Namen

---

[1]) 1. Cor. 2, 14.

[2]) In dem „Bibelfreund“ hat Dr. Poelmann (VI. 330 f.) in sehr würdiger Form Bedenken gegen diese Bestimmung vorgebracht. Ohne in irgend eine Polemik zu gerathen, hoffe ich in einem der nächsten Theile ihr gutes Recht zu begründen. Ich weiß, daß ich damit im Interesse der Sache handle und einem von vielen Freunden der Religion gegen mich geäußerten Wunsche entspreche.

(Im 4. Th.: Die wahre Religion, genügt der Verfasser diesem Versprechen. Anm. des Uebersetzers.)

nicht gerne gebraucht wissen, weil man so leicht falsche Vorstellungen damit verbindet, als ob es sogleich bei der Geburt wahrgenommen würde und keiner langsamen Entwicklung unterworfen wäre.[1]) Man nenne dieses Gefühl lieber ein natürliches, menschliches. „Was hat doch," fragte Shaftesbury, „die Geburt oder das Heraustreten der Frucht aus dem Mutterleibe hier zu thun? Es handelt sich nicht um die Zeit, in der die Ideen in uns kommen, noch um den Augenblick, in welchem ein Körper aus dem andern hervortritt, sondern darum, ob die Natur des Menschen so beschaffen ist, daß, wenn er erwachsen ist, zu dieser oder jener Zeit, früher oder später (an dem Wann ist nichts gelegen) die Idee und das Gefühl von Ordnung, Regierung und Gott unfehlbar, unvermeidlich, nothwendig in ihm entstehen muß."[2])

Wahrlich, wenn dieses Gefühl uns nicht eigen wäre, wenn es den Menschen nicht von allen Thieren unterscheiden würde und ihn würdig machte, ein religiöses Wesen zu heißen, so würde die Religion nicht nur zu schwach sein, um dem Angriff des Verstandes Widerstand zu leisten, sondern, was mehr heißen will, sie würde nie auf Erden entstanden sein. Logisch hat es sich uns schon gezeigt, daß die Beweise für Gottes Dasein keinen Werth haben; logisch kann der Glaube an Gott nicht darauf ruhen. Aber ruht er historisch vielleicht darauf? Ist irgendwo eine Religion durch logische Entwicklung, durch Beweisführung entstanden? Sind die großen Reformationen auf diesem Gebiet den Weisen der Erde, den Lehrern der Wissenschaft zu verdanken? Niemand kann es behaupten. Der Weg der Religion war stets ein andrer. Ein Mann, der von feurigem Glauben beseelt ist, spricht ohne zu beweisen, ohne an ein wissenschaftliches System zu denken, in wenigen, aber kräftigen Worten seine Ueberzeugung aus, und was er spricht, findet Wiederklang in den Herzen seiner Zeitgenossen. So tritt die Religion ins Leben, und wie der Glaube ohne Beweise in andre verpflanzt wird, so entsproßt er auch in dem Prediger selbst ohne sie. In ihm ist er ebenso ursprünglich, als in seinen Zeitgenossen, ja in sofern noch ursprünglicher, als er von ihm ausgeht und allen durch ihn verkündigt wird. Aber in dem einen sowohl, als in den andern, ist er nicht die Frucht der Wissenschaft, sondern die Frucht menschlichen Bedürfnisses. Nicht auf die endliche Weltbetrachtung ist er

---

[1]) Schon in meinem „Weg der Wissenschaft" schrieb ich Seite 55: „Das Wort **angeboren** kann nie vertheidigt werden. Selbst das Gefühl der Lust und der Unlust erfordert vorausgehende Empfindung; das Gefühl der Schönheit nicht minder, und es entwickelt sich nur langsam, während es doch außerhalb dieser Entwicklung nicht existirt. Auch das sittliche Gefühl folgt erst auf eine Zeit des Egoismus, und das religiöse ist nur durch Erziehung bei uns früh entstanden, dagegen bei vielen Menschen und Völkern schwach und ungebildet."

[2]) In seinen Letters to a Student. (Man sehe Herder zur Phil. und Gesch. IX. 163. Anm. d. Uebers.)

gegründet, sondern er steht neben ihr eben so frei, eben so selbständig, als sie. Erst später, wo Zweifel an dem Recht des religiösen Glaubens sich erhoben, fühlt man sich gedrungen nach Beweisen zu suchen, um der endlichen Weltbetrachtung, der Wissenschaft, Vertheidigungsgründe zu entlehnen. Nicht die Beweise erzeugen den Glauben, sondern der Glaube erzeugt die Beweise.[1]) Der Glaube ist selbst eine Weltbetrachtung, der Ausdruck unsres religiösen Gefühls, wie unsre endliche Weltbetrachtung der Ausdruck unsrer Wahrnehmung der endlichen Erscheinungen ist. Warum sollte die eine auf der andern ruhen müssen? Mit gleichem Recht treten sie neben einander auf.

Das Resultat meiner ausführlichen Untersuchung sei auch hier in kurzen Sätzen ausgesprochen:

1) Um das Recht des religiösen Glaubens zu behaupten hat man das Dasein Gottes zu beweisen gesucht.
2) Mit Ausnahme eines einzigen, des ontologischen nehmlich, der nicht den mindesten Werth hat, wollen alle diese Beweise durch Hinweisung auf die Welt und das, was in ihr wahrgenommen wird, uns die Anerkennung vom Dasein Gottes abnöthigen;
3) Aber keiner von allen ist im Stande, die Aufgabe, die er sich stellte, zu erfüllen; wegen Fehler, welche die Logik nachweist, sind sie alle ungenügend.
4) Weit entfernt, daß der religiöse Glaube durch den Verstand gestützt wird, so müßte er vielmehr, wenn wir nur Verstand besäßen, bald gerade dem Angriff dieses Verstandes erliegen.
5) Nur durch das religiöse Gefühl wird dieser Angriff abgewehrt.
6) Der religiöse Glaube ist der Ausdruck dieses Gefühls; nur das religiöse Gefühl enthält den Grund und das Recht seines Daseins.

---

[1]) Im klassischen Alterthum scheint der erste teleologische Beweis in einem verlorenen Werk des Aristoteles vorzukommen. Man sehe Cicero de N. D. II. 37. Aber bemerkenswerth ist, daß sie, die ihn gebrauchen, bereits »fama et auditione« vernommen haben, »esse quoddam numen et vim deorum.« Und dies begegnet uns überall. Als d'Alembert einen Versuch gewagt hatte, um die Anerkennung Gottes aus etwas anderm, aus der geheimnißvollen Verbindung von Leib und Seele, abzuleiten, mußte er die Worte darauf folgen lassen: »son existence, pour être reconnue, n'aurait besoin que de notre sentiment intérieur.« (Mel. I. 23.)

IV.

Die wahre Religion.

Gelang es mir, die Ueberzeugung zu begründen, daß der Glaube an Gott nicht bewiesen werden kann, da alle seither gelieferten Beweise die Prüfung der Logik nicht bestehen können, und wohl nicht zu erwarten ist, daß der menschliche Scharfsinn andre von besserm Gehalte entdecken wird, und gab ich selbst der Meinung Raum, daß der Verstand, gebunden an die endliche Weltbetrachtung und beschränkt auf den Zusammenhang der endlichen Dinge und den Eindruck, den sie auf uns machen, stets gegen Gottes Dasein die größten, durch kein menschliches Denken zu beseitigenden Einwürfe vorbringen müsse, und daß nur das religiöse Gefühl uns Gott bezeuge, — habe ich da nicht Ideen angeregt, die, wenn man auch nicht im Stande wäre, ihre Richtigkeit zu bestreiten, uns doch ganz unbefriedigt lassen?

Ich zweifle nicht, sehr viele werden diese Frage mit ja beantworten und mich beschuldigen, daß ich die Religion zu einer bloß subjectiven Erscheinung gemacht habe, womit über das wirkliche, objective Dasein Gottes durchaus nichts entschieden sei, oder zu einer dichterischen Vorstellung, die, wenn sie auch werth sei, das man sie schön nenne, und wenn sie uns auch durch ihre Schönheit anzieht, doch nichts weiter als Poesie ist, ein Spiel der Einbildung, aber keine Wahrheit.

Durch diese Beschuldigung fühle ich mich wenig getroffen. Gewiß ist das Gefühl subjectiv; es existirt nur im Menschen und nicht außer ihm. Aber verhält es sich denn mit dem Verstande anders? Ist es nicht ebenso mit den Sinnen, von deren Berührung alle Beweisführungen des Verstandes über die Natur außer uns entspringen müssen? Wir glauben an das Dasein einer Außenwelt; wir zweifeln nicht, daß die Natur wirklich so ist, wie wir sie uns vorstellen; aber was wissen wir denn von ihr anders, als das durch unsre Beobachtungen bemerkte? Man kann keine einzige Veränderung in ihr behaupten, außer auf Grund einer Veränderung in uns selbst. Weil andere Affectionen, andre Vorstellungen in uns entstehen, nehmen wir auch in ihr andre Erscheinungen an. Wir können zur Welt keinen Zutritt haben, als nur mit und durch uns selbst; sie kann in unserm Wissen nicht anders sein, als sie für uns

ist. Sollten deshalb unsre Vorstellungen von ihren Gegenständen und ihren Gesetzen werthlos sein, weil der Werth nur für uns besteht? Ist unsre Lehre vom Schall unnütz, weil ein Ton ja nicht die geringste Aehnlichkeit hat mit den Schwingungen eines Körpers außer uns? Und selbst, wenn auch eine solche Aehnlichkeit bestünde, würden wir von dem Dasein und der Art dieser Schwingungen auf anderem Wege etwas wissen, als mittelst unsrer Sinne, oder, was noch ärger scheint, mittelst unsres Denkens? Und wenn wir das Gebiet der Naturwissenschaft verlassen, hat denn das Gefühl von Lust und Leid oder das Schönheitsgefühl weniger Bedeutung für uns, weil sie auf keine andre Welt, als auf die auf uns einwirkende Bezug haben? Wir lassen unser sittliches Gefühl unser Verhältniß zum Nebenmenschen bestimmen; wir wollen uns darnach richten und wir verurtheilen unser Handeln, so oft wir seine Vorschriften nicht beachten; und doch ist dieses sittliche Gefühl nicht außer uns, sondern einzig und allein in uns. So bedient man sich eifrig aller seiner Organe, und wir sollten nur das Organ, an welches unser religiöses Leben geknüpft ist, gering achten! Ueberall streckt man doch seine Fühlhörner aus, um alles, was von der unvollkommenen Welt in unser Bereich kommt, zu betasten, und man sollte sie einziehen, wo sie uns mit der Welt des Vollkommenen in Berührung brächten! Ist es denn so auffallend, daß wir, die wir für alles ein Organ haben, auch eines besitzen für das Wesen, dem alles Sein seinen Ursprung verdankt, und das Alles, was existirt, mit seiner unendlichen Kraft durchdringt? Man nenne dieses Organ, wie man wolle, der Name thut nichts zur Sache, wenn nur über dem Zanken um den Namen die Sache nicht verkannt wird. Ich würde es, wie dies von andern geschehen, die Vernunft nennen, wenn man mit diesem Worte nicht ebenso gut eines unsrer Vermögen bezeichnete, durch das wir ein Wissen von den endlichen Dingen erhalten. Nur um allen Doppelsinn zu vermeiden wähle ich die Bezeichnung religiöses Gefühl, die überdies schon durch den Klang der Worte an das Gefühl des Angenehmen, des Schönen und unsrer Verpflichtung erinnert und so die Einheit unsrer menschlichen Natur besser hervorhebt.—

Was aber den andern Theil der Beschuldigung betrifft, so will ich gerne zugeben, daß die Religion Poesie ist, sofern man nur beifügen will, daß für alle, welche die Religion nicht allein außer sich wahrnehmen, sondern in sich selbst fühlen, mit dieser Poesie die feste Ueberzeugung von ihrer Wahrheit verbunden ist. Was der Dichtkunst eigen ist, auf den dürren Boden der Wirklichkeit die duftigsten Blumen zu streuen, das thut im höchsten Grade die Religion. Wo ward je ein Gedanke so poetisch als dieser ausgesprochen, daß unser ganzes Leben mit all seinen Enttäuschungen und all seinen Leiden, mit all seinen Gebrechen und Sünden durch ewige Liebe und Weisheit zum schönsten Ziele geführt wird? Ist dies nicht die erhabenste Poesie, daß die unvollkommene Welt das Werk des Vollkommenen ist, und zwar gerade so, wie er sie gewollt hat? Wenn

etwas unsre Thränen zu trocknen, uns mit Muth und Ergebung und Vertrauen zu beseelen, ja selbst an's Grab die Blume der Hoffnung zu pflanzen und uns einen frohen Blick in die Zukunft zu bereiten vermag, so ist es diese in so hohem Grade dichterische Welt- und Lebensbetrachtung. Wie aber die Musik nur für denjenigen Wohlklang hat, der das musikalische Gehör nicht bloß an andern kennt, sondern selbst damit begabt ist, so trägt auch diese Poesie nie ihre Früchte bei demjenigen, welcher bloß Poesie, d. h. die Poesie von andern, darin erblickt, sondern nur bei dem, in dessen Herz sie den Grundton bildet, dem sie heilige, unzweifelhafte Wahrheit ist. Nicht der ist religiös, der als psychologische Eigenthümlichkeit seiner Mitmenschen wahrgenommen hat, daß sie Welt und Leben in solch poetischer Weise betrachten, sondern der, der es selbst thut und der festen Ueberzeugung lebt, daß er zu dieser Betrachtung berechtigt ist.

In verschiedenen Schriften[1]) habe ich das Dasein von fünf Erkenntnißquellen nachgewiesen und ich halte den Nachweis und die genaue Unterscheidung dieser Quellen für die wichtigste Leistung der empirischen Philosophie in Holland. Sie bilden zusammen ein Ganzes, das der Bestimmung des Menschen vollständig entspricht. Wäre der Mensch nur dazu berufen, die Welt wahrzunehmen und von ihr einen dem Augenblick genügenden Gebrauch zu machen, so bedürfte es weiter nichts, als der sinnlichen Wahrnehmung und des Gefühls von Lust und Leid. Da er aber die Bestimmung erhalten, nach dem Vollkommenen zu streben, ward er nicht nur mit dem sittlichen Gefühle ausgerüstet, sondern zugleich mit dem Schönheitsgefühl, das als Band zwischen der Welt der Unvollkommenheit und der Vollkommenheit betrachtet werden kann, da es uns in den wirklichen Dingen göttliche Schönheit bemerken läßt und zugleich Ideale des Schönen bilden lehrt, aus denen Kunstschöpfungen entspringen, welche die Natur nicht bloß nachahmen, sondern übertreffen. Einen höhern Rang aber als alle diese nimmt das religiöse Gefühl ein, das ihn die Welt des Vollkommenen nicht als ein Hirngespinnst und ein Traumgebilde, sondern als ewige Wahrheit erkennen läßt, das ihn beseelt mit dem Glauben an Gott als den Ursprung aller Vollkommenheit und in diesem Glauben ihn über sein ganzes Wesen aufklärt; denn erst durch die Anerkennung des vollkommenen Gottes begreift er, daß das Streben nach dem Vollkommenen, der Abscheu vor der Sünde, auch wo er ihr durch die Macht der Leidenschaften verfallen ist, zum Charakter seiner menschlichen Natur gehört. Sie bringt ihn erst zur Einsicht, daß auch in der Welt, die ihn umgibt, die Schönheit als der Wiederglanz des göttlichen Wesens sich offenbart, und daß er sich selbst ein Ideal des Schönen zu bilden vermag, wozu ihn die sinnliche Wahrnehmung niemals führen konnte, und wonach er alles sinnlich Wahrgenommene beurtheilt und umgestaltet. So bringt sein Blick in die

[1]) Zuerst in meinem Weg der Wissenschaft (1851) S. 27 f.

Einheit seiner eigenen Natur und in die der ganzen Welt, und er gewinnt die feste Ueberzeugung, daß seine Vernunft das Recht hat, überall nach Einheit zu suchen und überall Zusammenhang, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit wahrzunehmen. Die Welt des Sichtbaren und des Unsichtbaren mag ihm eine unendliche Anzahl von Gliederungen darstellen, in welcher er überall das Verhältniß von Ursache und Wirkung, überall Zusammenwirken findet, in Gott hat er den Mittelpunkt gefunden, von welchem alle diese Gliederungen ausgehen und zu welchem sie alle zurückkehren, der die Kraft ist, durch welche sich alles zu gemeinschaftlicher Thätigkeit verbinden kann. Zugleich aber erkennt er sich selbst in innigerem Verbande mit diesem göttlichen Wesen, als alles, was auf Erden ist. Er fühlt, daß er Theil hat an Gottes Natur, daß er zur Vollführung des göttlichen Werkes beizutragen berufen ist und daß er seiner Bestimmung genügt und im Geiste und Plane Gottes wirkt, so oft er in seinem Wissen den Zusammenhang und die Einheit der Dinge aufzufinden trachtet, in seiner Kunst das ewig Schöne durch sinnliche Formen darzustellen sucht und in seiner sittlichen Entwicklung sich die Aufgabe stellt, vollkommen zu sein, gleich wie Er vollkommen ist, den er mit den gefühlvollsten Worten, die er zu bilden vermag, seinen Vater im Himmel nennt. So wird ihm die Poesie der Religion kein Lied, das ihn in Schlummer singt, ihn nur in süße Träume, fürs Leben unfruchtbare Schwärmereien wiegt, sondern ein Sang, der alle Kräfte seines Geistes wachruft und ihn ermuntert, sein Leben, die Wirklichkeit glücklicher, schöner und besser zu gestalten, ein Kriegsgesang, der ihn zum Kampfe ruft gegen alles, was Lüge und gemein und unvollkommen ist, und ihm nicht Rast noch Ruhe gönnt, bevor er den Sieg erstritten hat. Die Religion mag eine fromme Betrachtung sein, aber sie trägt auch Früchte. Sie ist ein Denken, das zum Handeln führt, eine Gemüthsstimmung, aber eine solche, die sich in edeln Thaten offenbart.

Verspüren wir in der Religion überall, wo sie erscheint, auch in ihren schwächsten und unvollkommensten Formen solch eine Kraft zur Besserung und Heiligung des Lebens, so erblicken wir sie doch erst da in ihrer vollen Thätigkeit, wo sie in ihrer ganzen Größe prangt. Erst wenn der Blüthenbaum der Religion in Kraft und Fülle emporgesproßt ist, entströmt er seinen süßen Duft und entfaltet die frischen Knospen. Das war der Grund, weshalb ich mich verpflichtet glaubte, als ich die Frage, was Religion sei, zu beantworten hatte, sie in ihrer höchsten Entwicklung zu beobachten, nicht in den Tagen ihrer Kindheit, wo sie noch zu schwach ist, um all den Segen zu verbreiten, den sie zu verbreiten vermag, sondern in ihrem reifen Mannesalter, wo sie ihre Bestimmung erreicht hat und mit all dem Reichthum und der Kraft ihrer Natur wirken kann.[1])

[1]) So sagt W. v. Humboldt S. 73: „Was ich vielleicht allein fürchten darf, ist der Vorwurf, in allem, was ich sagte, nur den sehr von der Natur und den Umständen

Man hat meine Absicht mißdeutet.[1]) Man hat mir religiöse Feierlichkeiten indianischer Krieger angeführt, die ihr Morgengebet ausschütten vor dem „unbekannten, allvermögenden Geist, dem Herrn über das Leben der Menschen, dessen Tempel das Weltall ist“, und mir die Frage entgegengehalten, ob ich in dieser „Aeußerung eines natürlichen, ungebildeten Gefühls“ keine Religion sähe; und wenn ich zugeben müßte, daß auch mich hier „die Luft der Religion“ anweht, so hätte ich ja über meine eigene Bestimmung das Urtheil gesprochen. Ich hatte die Religion die Gemüthsstimmung genannt, die den Menschen erfüllt, wenn er glaubt, daß Gott regiert und daß er Weisheit und Liebe ist. Aber war diese Bestimmung, wie einfach auch, doch nicht noch viel zu umständlich. Sie war sehr kurz, doch schien sie noch nicht kurz genug. Sie verlangte den Glauben an Gott als Weisheit und Liebe, und von einem solchen Glauben findet sich bei diesen „armen, frommen Indianern mit ihrem rührenden Morgengebet“ nichts. Sie glaubten es, daß Gott existirt und daß er die Welt regiert, aber daß er sie regiere „mit Weisheit und Liebe“, daran hätten sie nie gedacht. Sie stellten sich vielmehr ihren Gott vor als „bloß einen Gott der Kraft“, als „den Allmächtigen“, der „herrscht, um zu herrschen, der sein Scepter schwingt in seinem eigenen Interesse, der willkührlich den einen auf Kosten des andern begünstigt.“ So entsprach daher meine viel zu enge Bestimmung den „Bedürfnissen der Wirklichkeit“ nicht. Sie war ja auch nicht „aus der Beobachtung der Wirklichkeit entsprungen“, d. h. nicht aus der Beobachtung aller Wirklichkeit. Man mußte zwar zugeben, daß sie einen festen Grund im Christenthum habe. Man konnte sich nicht verhehlen: „Daß Gott Weisheit und Liebe ist, das ist unzweifelhaft die Hauptwahrheit, welche das Christenthum zum Bewußtsein bringt.“ Aber man fügte doch wieder bei, es sei „mehr als verdächtig“, daß sie auch der Mehrzahl der Christen eigen geworden. Man berief sich auf „das alte Dogma von der Prädestination, sammt dem der ewigen Strafen“ und auf „das Allgemeingefühl in Bezug auf die Wunder“, um zu beweisen, daß die meisten Christen von Gottes Liebe und Weisheit noch wenig überzeugt sind. Auch in ihrem Gott fand man „noch immer den eifersüchtigen Gott des alten Israels, der in erster Reihe sich selbst sucht, und dessen Weltregierung die Behauptung seiner Majestät zum Zweck hat.“ Selbst mit dem Glauben, daß

begünstigten, interessanten und eben darum seltenen Menschen vor Augen gehabt zu haben. Allein die Folge wird, hoffe ich, zeigen, daß ich den freilich größeren Haufen keineswegs übersah, und es scheint mir unedel, überall da, wo es der Mensch ist, welcher die Untersuchung beschäftigt, nicht aus den höchsten Gesichtspunkten auszugehen.“ Ebenso Cicero Tuscul. quaest. I. 14: »Num dubitas, quin specimen naturae capi deceat ex optima quaque natura?«

[1]) Alle diese Anführungen beziehen sich auf Dr. Boelmann im „Bibelfreund“ VI. 330 f. (Anm. d. Uebers.)

Gott regiert, fand man bei den meisten Christen „doch einen sehr verschiedenen und manchmal sehr sonderbaren Sinn verbunden", da „das Gebiet von Gottes Regierung nach ihrer Ansicht äußerst beschränkt ist", und sie nicht nur „alle Sünden, oder besser alles, was sie selbst so zu nennen gewohnt sind", ausschließen, sondern sogar „Anstand nehmen, das sittlich Gute auch von Gott abzuleiten", und vielmehr „das, was Gott thut, sorgfältig von dem, was die Menschen thun, unterscheiden", ja sogar „kein Bedenken tragen, um jede Thatsache, deren Ursache sie selbst nachzuweisen vermögen, ebenso dem Bereiche von Gottes Weltregierung zu entziehen". Und doch seien auch solche Christen religiös, ebenso wie die Indianer es sind. Waren etwa „die Anbeter des Moloch und der Aschera nicht religiös", welche „auf dem flammenden Altar des einen einen Säugling und in dem Tempel der andern die Ehre ihrer Tochter zum Opfer brachten?" Waren die Griechen nicht religiös? Und doch „statt daß sie ihre Götter als das Ideal der Weisheit betrachteten, setzten sie manche Thorheit auf ihre Rechnung". So meint man, daß „die Wirklichkeit" „überall" mit meiner Ansicht in Widerspruch stehe. Ich habe nicht die Religion, sondern „eine einzige Form der Religion" beschrieben. „Statt einer Antwort auf die Frage: Was ist Religion? gab ich eine Antwort darauf: Was ist die christliche Religion, und zwar in dem Sinne, wie ich sie auffasse?" Man will von der Religion, so wie ich sie darstellte, zwar zugeben, daß sie in der Welt vorhanden sei. Man läßt sogar gelten: „In solcher Weise war z. B. Christus religiös; so waren es seine Apostel; so waren und sind es nicht wenig Christen unter den Gelehrten sowohl, als unter den Einfältigen." Aber es läuft doch immer wieder darauf hinaus, „es giebt Hunderte, ja Tausende und Abertausende", die in anderer Weise religiös sind, bei denen das religiöse Gefühl „einen ganz andren Inhalt" hat. Mein großer Fehler sei daher Einseitigkeit. Anstatt meine Aufmerksamkeit auf das Ganze zu richten, habe ich dies nur bei einem Theile gethan. Ich habe, „um zu lernen, was Religion ist, niemand als Christum zu Rathe gezogen". Hierin liege meine Beschränktheit. Für ganz unnatürlich hält man sie zwar nicht. Man kann sich nicht verhehlen: „Ohne Zweifel haben wir in Jesus das Bild des religiösen Menschen. Er ist so zu sagen die Religion in Person. Entwickelt und vollkommen steht sie vor uns. Will man wissen, welchen Grad von Reinheit und Klarheit, von Festigkeit und Stärke sie erreichen kann, so blicke man auf Jesum und zwar auf ihn allein; so hat man an ihm genug. Wer nicht wird, wie er, der hat in der Religion das Ziel noch nicht erreicht." Aber gleichwohl, wie erklärlich auch meine Beschränktheit sein möge, so wird doch das strenge Urtheil nicht zurückgenommen, das man mit dieser Bezeichnung ausspricht. „Es ist unpassend, die religiöse Persönlichkeit von Jesus in ihrem vollen Umfang als Maßstab der Religion zu wählen"; denn „man stößt sogleich auf die Wirklichkeit. Oder kann man nicht religiös sein, ohne es gerade so zu sein, wie Jesus?"

Ich hätte deshalb einen ganz andren Weg einschlagen, mich an „die Beobachtung der Wirklichkeit“ halten müssen. Ich „hätte den Uebereinstimmungspunkt zwischen allen Religionsformen suchen sollen.“ Vergleichung alles dessen, was als Religion anerkannt ist, wie mangelhaft und unvollkommen es auch sei, das wäre der Weg gewesen, um zu einer wahren, von aller Einseitigkeit und Beschränktheit freien Bestimmung der Religion zu gelangen.

Dieses sind die Anklageakten in voller Ausführlichkeit und mit all ihren Beweisen. Was soll ich zur Selbstvertheidigung darauf antworten? Ich fürchte, daß ich meine Sache in den Augen meines Anklägers noch verschlimmern werde; denn ich sehe mich zu dem Geständniß verpflichtet: Wenn ich gefehlt, so habe ich mit Wissen und Willen gefehlt, und nicht aus Unkunde, sondern absichtlich nach reiflicher Ueberlegung gesündigt; doch ich behaupte, daß hier von keiner Schuld die Rede sein kann. Ich behaupte, daß ich keinen andern Weg einschlagen konnte, als den ich wirklich gewählt habe. Ich behaupte, daß ich auf keinem andern Weg die Frage: Was ist Religion? würdig zu beantworten vermochte. Hier ist der Ort, um für diese Behauptung den Beweis zu liefern.

So oft man über etwas, was in mehr als einem Exemplar oder Individuum vorkommt, eine erklärende Bestimmung gibt, so ist dieser eine Eintheilung oder Gruppirung, Classification, vorausgegangen. Man hat Gegenstände zusammengereiht, welche durch Gleichheit ihrer Eigenschaften zu einander zu gehören scheinen, und ihnen einen gemeinsamen Namen, einen Geschlechtsnamen, gegeben. Es ist nöthig, daß wir die Art und Weise der Behandlung einer solchen Gruppirung und die Resultate, die sich daraus in Bezug auf die Bestimmung ergeben, einer Prüfung unterziehen. Auf dem Gebiet der Naturwissenschaft ist diese Untersuchung mit den wenigsten Schwierigkeiten verknüpft. Sie ist schon vollendet in der Wissenschaft, die den Namen Logik führt.

Anfangs sind die Gruppen, die den Individuen am nächsten liegen, die Arten, sehr genau begrenzt. Rechnet man zu einer Art die Gegenstände, die sich durch Gleichheit der Eigenschaften charakterisiren und von allen andern Dingen unterscheiden, so besitzt auch jedes in diese Art eingereihte Individuum alle die Eigenschaften wirklich, welche diese Gleichheit bilden, und die durch den Geschlechtsnamen bezeichnet werden. So entsteht eine Anzahl von Gruppen, welche scharf markirt sind, und deren gegenseitige Verschiedenheit ebenso klar, wie die Gleichheit in jeder Gruppe, ins Auge fällt. Aber diese Einfachheit kann auf die Dauer nicht fortbestehen. Bald zeigen sich Individuen, — oder nehmen wir z. B. das Pflanzenreich — bald zeigen sich Pflanzen, die man in keine der scharf gekennzeichneten Arten einzureihen vermag. Sie haben Eigenschaften, die uns an die eine, und Eigenschaften, die uns an die andre Gruppe denken lassen. Oft aber sind sie nicht eigenthümlich genug, um aus ihnen eine neue Art zu bilden. Was soll man thun? Man sucht die Art auf, mit der sie am meisten von allen überein-

zukommen scheinen. Besitzen sie auch nicht alle Eigenschaften der in die Gruppe bereits eingereihten Pflanzen, so besitzen sie doch die meisten, die bedeutendsten davon. Hatten die in die Gruppe bereits Aufgenommenen (ich will eine Zahl als Beispiel erdichten) zehn Eigenschaften, so haben die Neuen, die nun noch dazu gerechnet werden, von diesen zehn wenigstens neun. So ist die Gruppe bedeutend erweitert; aber die alte Einfachheit ist daraus gewichen. Die gleichen Eigenschaften, auf welche ursprünglich der Blick gerichtet war, und deren Bild, so oft der gemeinsame Name genannt wurde, vor den Geist trat, sind nicht mehr bei allen vorhanden. Die Sache ist viel verwickelter als früher und sie kann noch unendlich verwickelter werden; denn wenn man einst Pflanzen entdeckt, welche bei genauer und vielseitiger Vergleichung weit mehr mit dieser Art, als mit irgend einer andern übereinstimmen, welche aber gleichwohl von den zehn Eigenschaften nur acht besitzen, so wird man sie deshalb nicht minder zu derselben Gruppe bringen. Wie groß ist die Veränderung, die nunmehr stattgefunden hat! Zum Begriff einer Art, oder welcher Gruppe man will, gehört der Begriff der Gleichheit der Eigenschaften; nun ist aber außerdem der Begriff des Unterschieds der Eigenschaften eingedrungen. Es herrscht ein großer Abstand zwischen den alten und neuen Gegenständen, ein noch größerer zwischen den ursprünglichen und den jüngst hinzugekommenen. Man könnte es mit folgenden Worten ausdrücken: Die ersten Pflanzen zeigen uns die Gruppe in ihrer vollen Kraft, in ihrer bezeichnendsten Eigenthümlichkeit; in den später hinzugekommenen ist diese schon stark vermindert; in den neuesten Individuen tritt diese Verminderung noch deutlicher hervor. Besonders an einer graphischen Darstellung kann man dies sprechend abbilden. Man bringt nehmlich, um die ursprünglichen Gegenstände anzudeuten, im Centrum einer Kreisfläche die dunkelste Farbe an und läßt den Ton derselben, je mehr man sich der Peripherie nähert, heller und matter werden, so daß sie zuletzt in der matten Farbe eines andern Kreises gleichsam verfließt und es wirklich oder beinahe nicht zu entscheiden ist, ob man sich auf dem Gebiet der einen, oder schon auf dem der andern Farbe befindet. Die Abnahme des Tones stimmt dann mit der Abnahme der Gleichheit in den Eigenschaften überein. Im Mittelpunkt, wo sich die dunkle Farbe befindet, sind die alten Pflanzen, welche alle diese Eigenschaften besitzen und die nun zur höchsten Form, zum Typus der ganzen Gruppe geworden sind. Wo der Ton weniger lebendig ist, da liegen die neuen Pflanzen, welche den erstern am nächsten kommen. Wo die Farbe ganz verfließt und gleichsam in eine andre übergeht, da ist der Ort der Pflanzen, welche man als Grenzbewohner betrachten muß, an denen die Eigenthümlichkeit des einen Landes sowohl, als die des andern vermißt wird, und welche doch an beide erinnern, aber in einer Weise, daß man zweifelhaft ist, zu welchem Lande sie eigentlich gehören, und sich geneigt

fühlt, die Grenzbestimmung eine willkürliche zu nennen, welche sie so ausschließlich dem einen zutheilt und von dem andern trennt.

Was allmählich mehr von den Arten gilt, das gilt selbstverständlich auch von den höheren Gruppen. Ein Geschlecht umfaßt verschiedene Arten. Eine Art muß daher nothwendig mehr als die andre die Eigenthümlichkeit, die volle Natur des Geschlechtes darstellen. Diejenige, bei welcher dies im höchsten Grade der Fall ist, wird der Repräsentant, der Typus des ganzen Geschlechtes, und dies ist mehr und mehr der Fall je höher wir aufsteigen. Man nehme eine Familie, eine Ordnung, eine Klasse, ein Reich, stets findet man Gegenstände, welche das Wesen der Gruppe aufs trefflichste repräsentiren. Sie bilden den Typus der Gruppe; denn wie ich anderwärts schrieb, „es ist eine falsche Vorstellung, daß Körper, die zu einer Gruppe verbunden sind, die Eigenschaften, welche als Kennzeichen dieser Gruppe aufgeführt werden, in gleichem Maße, oder selbst ohne daß eine fehlen möchte, besitzen sollten. Solch eine strenge Scheidung kennt die Natur nicht. Wer sich sclavisch an sie binden wollte, würde manchen Körper nirgends unterzubringen wissen. In der Natur sind sanfte Uebergänge, und die Theile fließen in einander. Wer ihr folgen will, ist oftmals genöthigt, die Grenzen einer Gruppe, die er ursprünglich gezogen, zu erweitern und Gegenstände darin aufzunehmen, welche zwar die meisten, aber doch nicht alle Eigenschaften der früher Aufgenommenen besitzen, wiewohl sie jedenfalls mit dieser Gruppe mehr als mit einer andern übereinkommen. So entsteht der Begriff des Typus, welchen die früher aufgenommenen Körper bilden, während im Gegensatz zu ihnen die Neulinge den Charakter von Anomalien oder Abnormitäten darstellen.“[1])

Noch auf einen andern Gegenstand muß ich den Blick lenken. In der Naturwissenschaft kommt neben der Eintheilung der Gegenstände in Gruppen auch noch die Taxation derjenigen Gruppen vor, welche zusammen ein großes Ganzes bilden. Die Naturforscher haben ihnen verschiedene Namen gegeben, — der Sprachgebrauch ist hier sehr unsicher und häufig sehr zu tadeln — aber in der Sache selbst sind sie alle einverstanden. Besonders im Thierreich ist man in diesem Taxationswerke weit fortgeschritten. Seit langer Zeit hat man sich gewöhnt, den mit thierischem Leben ausgerüsteten Wesen nach dem Grad, worin sich die Erscheinungen dieses Lebens offenbaren, — wie einer der berühmtesten Naturforscher es ausdrückt, nach ihrem thierischen Werth — Platz und Rang in der Thierwelt anzuweisen. Man erkennt, daß das eine Thier mehr Thier ist, als das andre; man nennt es reicher entwickelt, höher organisirt; man nimmt eine Stufenleiter der Thiere an und setzt die, welche das thierische Leben in seiner größten Eigenthümlichkeit, in seiner vollen Kraft darstellen, an die Spitze.

[1]) Man sehe mein Werk: Das Wesen der Erkenntniß, S. 107 f.

Es ist leicht zu begreifen, wie groß der Einfluß sein muß, den alles dieses auf die Bestimmung ausübt.

Die alte Logik machte sich die Sache sehr bequem. Sie verlangte um eine Bestimmung zu vollziehen nichts weiter, als daß man zuerst die Gegenstände vergleiche, durch einen gemeinsamen Namen umfasse und hierauf das, was sie Abstraction zu nennen pflegte, vollbringe. Man mußte nehmlich von den Gegenständen, deren Eigenschaften man verglichen hatte, alle die Eigenschaften aufgeben, welche man nur bei einigen von ihnen, nicht bei allen fand, um nur die festzuhalten, welche allen gemeinsam waren. Diese letzteren wurden dann in die Bestimmung aufgenommen.

In der That, so lange sich die Gruppirung noch im Zustande ihrer ursprünglichen Einfachheit befindet, läßt sich gegen diese Methode nichts einwenden. Der ganze Sachverhalt wird dagegen ein andrer, sobald diese Einfachheit verschwindet, und die Sache mehr und mehr verwickelt wird. Wollte der Naturforscher sich auch dann noch an sie binden, so würde seine Bestimmung fortwährend an Inhalt verlieren. Hatte sie anfangs in dem angeführten Beispiele zehn Eigenschaften festgestellt, so würde sie bald zur Feststellung von nur neun, dann von nur acht einschrumpfen, um endlich nicht mehr Eigenschaften aufzuführen, als die am meisten entwickelten Gegenstände mit den allerniedrigsten gemein haben, die Bewohner der Residenz, welche alle Eigenthümlichkeiten des Volkscharakters repräsentiren, mit den Grenzbewohnern, bei denen sich beinahe nichts davon zeigt. Können so magere Bestimmungen den Geist, der nach voller Naturkenntniß strebt, befriedigen, sie, die das Wesen der höchsten und vollkommensten Gegenstände ebenso schlecht wiedergeben, als der schwache, beinahe verschwommene Ton einer Farbe kaum an das frische, kräftige Feuer erinnert, deren die Farbe fähig ist? Nein, der Mann der Wissenschaft geht anders zu Werk.. Um seiner Bestimmung einen reichen Inhalt zu verleihen, entlehnt er sie nicht allen Gegenständen seiner Gruppen, sondern nur ihren höchst entwickelten, ihren Typen. Thäte er dies nicht, so träte in allen seinen Bestimmungen nur das Niederste, nie das Höchste hervor, und aus ihrer Totalsumme würde er wohl die Eigenschaften der niedersten, nie die der höchst entwickelten Individuen kennen lernen. Ist dagegen seine Bestimmung durch Beobachtung eines Typus entstanden, so entwickelt sie ihm die Eigenschaften, auf die er den größten Werth legt. Seine Methode kann dabei eine doppelte sein. Er kann die Bestimmung entweder ganz allgemein halten, indem er die weniger entwickelten Gegenstände in einem besondern, den Anomalien bestimmten Kapitel behandelt, oder er kann der Bestimmung eine begrenzte Form geben, so daß es sich deutlich ergibt, daß sie nicht überall, sondern nur bei den wichtigsten Individuen volle Wahrheit hat. Alles minder Entwickelte stellt er dann als eine unvollkommene Skizze dessen dar, was sich nur in den höchsten Formen ausgebildet vorfindet, als eine Art

Vorstufe, als die Sprossen einer Leiter, auf welcher diejenigen Gegenstände, nach denen er seine Bestimmung richtete, auf der höchsten Sprosse stehen.

Diesen Weg schlägt der Naturforscher besonders da ein, wo die Werthbestimmung und Rangordnung eine bedeutende Rolle spielt. Wenn man ihn auffordert, zu sagen, was ein Thier ist, wenn ihm die Aufgabe wird, die Vortrefflichkeit, den Vorzug des Thieres vor der Pflanze nachzuweisen, wird er dann seine Bestimmung des Thieres so bilden müssen, daß ihr auch die niedrigsten Thierformen entsprechen, die Formen nehmlich, bei welchen man so oft gezweifelt, ob sie zum Pflanzen- oder Thierreich gehören? Wird er etwa durch Beobachtung und Vergleichung der höchsten Thiere und der höchsten Pflanzen geleitet in der freien und selbständigen Bewegung, in dem Gefühl und Bewußtsein das Merkmal der Mehrzahl der Thiere nicht finden, weil es Thiere gibt, die an die Scholle gebunden der freien Bewegung entbehren, und weil Gefühl und Bewußtsein in immer niedreren Graden vorkommen und in den niedersten Formen schwer wiederzuerkennen sind? Was würde man wohl von einem Manne denken, der niemals begreifen kann, daß auf zwei durch ein Thal geschiedenen Bergen zwei verschiedene Wälder sind, weil sein Auge beständig an den Bäumen, die im Thale stehen, haftet und er nicht genau anzugeben vermag, wo der eine oder der andere Bergabhang, der eine oder der andere Wald seinen Anfang habe? Mag auch zwischen den großen Naturreichen und zwischen ihren Eintheilungen keine so scharf und genau markirte Grenze als zwischen den Ländern der verschiedenen Völker bestehen, sollten wir deßhalb verkennen, daß es eine Grenze gibt, daß das höchste Thier und die höchste Pflanze weit auseinander liegen? Will man aber wissen, was Thier und Pflanze im Gegensatz zu einander sind, warum sollte man seine Vorstellung von beiden nicht nach den meist auseinander laufenden Objekten, nach den höchsten Individuen bilden, bei welchen der Unterschied so augenscheinlich, so unverkennbar zu Tage tritt? Immerhin verweise man auf die langsame Abdachung der Hügel, auf die Bäume, die am tiefsten unten an ihrem Fuße stehen, gerade längs dieser Abdachung ist es am leichtesten emporzuklimmen. Hat man den Gipfel erreicht, so sieht man, wo sie hinführte.

Ich verlasse das Gebiet der Naturwissenschaft und gehe zu den Erscheinungen des geistigen Lebens über. Hier spielt Werthbestimmung und Rangordnung überall eine Hauptrolle; denn es kommt auf sie weit mehr, als auf die bloße Eintheilung an. Es war überall und zu allen Zeiten unter den Menschen Wissen vorhanden; aber welch ein Unterschied zwischen der Wissenschaft unsrer Tage unter den ersten Größen Europa's und dem Wissen der jetzigen Papoes oder der alten Bataver! Ueberall und zu jeder Zeit trifft man Kunst; aber was für ein Unterschied zwischen dem Gassenhauer einer Drehorgel und einer gut ausgeführten Beethovenschen Symphonie, zwischen den Figuren auf chinesischem Porzellan und den Madonna's von Raphael, zwischen den egyptischen Bildern

und der Venus von Milo, zwischen den keltischen Heiligthümern und dem Parthenon von Athen, oder dem Kölner Dom! Was ist allgemeiner auf der Welt, als Gesellschaft und Staat? Aber welch ein Abstand zwischen dem Reich von Dahomey und dem England des neunzehnten Jahrhunderts! Was war dem Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten eigenthümlicher als Religion? Aber wie groß, wie unermeßlich groß ist der Abstand zwischen dem Fetischismus der Neger und der reinen Religion Jesu! Was würde man von dem bis zum Wahnsinn erregten Zauberer denken, der sich Jesu gleichstellte, weil es ihm auch nicht an Religion fehlte? Was von einer Truppe Kirchweihgäste, die sich für nichts geringeres als Mozart ansähen, weil sie ja auch, ebenso gut als er, Musik machten? Doch was rede ich von den Werken der Menschen? Von dem ganzen Menschen will ich sprechen. Seit Tausenden von Jahren ist dieser Name über Millionen von Wesen ausgedehnt, aber welch ein Unterschied unter denen, die ihn tragen, zwischen dem armen Kretin und Göthe, zwischen einem Kinde, das sorglos in seiner Wiege schlummert, und Alexander von Humboldt auf der Mittagshöhe seines reichen und herrlichen Lebens.

Angenommen, es wäre jemand aufgetreten vor einer bestürzten Menge, um sie anzufeuern und das Gefühl ihrer Menschenwürde zu entflammen, um ihr zu sagen, was es heißt, Mensch zu sein. Wer wird ihm wohl als Muster dienen, um ein Bild vom Menschen zu entwerfen? Der Neugeborene, der Geisteskranke, der zum Thier Herabgesunkene? Wahrlich, einer solchen Thorheit wird sich niemand schuldig machen. Auf den Typus des Menschen wird der Blick gerichtet sein, auf alles, dessen seine Anlage entwicklungsfähig ist, auf die besten und edelsten der Menschheit. Und wenn er dann seinen Zuhörern zurufen würde: Seht! das ist der Mensch! würde er sich für entwaffnet erachten, wenn einer von ihnen ihm den Vorwurf der Einseitigkeit machte, weil er nicht der vollen Wirklichkeit Rechnung getragen, und ihm entgegnete, daß seine Bestimmung, seine Vorstellung vom Menschen nicht kurz genug, daß von allen diesen herrlichen Gaben und Kräften, die er dem Menschen beilegte, im Säugling und Idioten ja nichts zu entdecken sei?

Es gibt noch heut zu Tage unter uns Leute, die eine Abneigung gegen den Staat hegen. Wenn sie nicht alles so finden, wie es wohl für sie wünschenswerth wäre, besonders wenn sie ihre Steuern zahlen, oder sich der Verpflichtung zum Kriegsdienst unterziehen müssen, so wissen sie gehörig gegen den Staat loszuziehen. Sie behaupten, der Staat sei unnöthig, ja sogar schädlich. Was soll man thun, um ihren Haß zu beseitigen? Man muß ihnen eine bessere Einsicht von dem Wesen des Staates beibringen. Woher aber soll man die Züge entlehnen, mit denen man ihn zeichnen will? Gewiß verdankt man dieselben nicht der Wahrnehmung alles dessen, was jemals den Namen eines Staates führte, sondern dem Staat, wie er gegenwärtig, wie er unter uns besteht und

wirkt, gewiß nicht aller, sondern nur der höchsten Wirklichkeit. Wir werden geltend machen, daß durch den Staat Schutz für Person und Eigenthum, Sicherheit und Ordnung, Entwicklung und Vereinigung der individuellen Kraft erzielt wird. Aber werden wir in unsrer Ansicht wankend, wird die Unerschütterlichkeit unsrer Ueberzeugung vernichtet, wenn man uns auf das Loos der Eingeborenen in Dahomey verweist, oder vor unserm Blick ein Bild von dem Zustand in China und Japan entrollt?

Oder wenn der Werth der Kunst bestritten wird, wenn man ihre Rechte im Namen der Religion und mit aller Macht der Kirche aufs heftigste bekämpft, werden wir, die wir berufen sind, unsre Zeitgenossen über die Bedeutung der Kunst zu belehren, sie dann so bestimmen, daß auch ihre allerniedrigsten Formen unsrer Bestimmung entsprechen? Werden wir von der Musik nichts weiter sagen, als was wir empfinden, so oft wir trommeln hören, weil ja auch die Trommel ein Musikinstrument ist? Werden wir von Maler- und Bildhauerkunst so reden müssen, daß derjenige, dessen Auge auf einem lackirten japanesischen Tischchen, oder auf einem indischen Götzenbildchen ruht, uns das Zeugniß geben kann, daß wir nicht zu viel gesagt haben? Nein, wir werden ganz anders zu Werke gehen. Wenn man behauptet, die Kunst sei des vernünftigen Geistes unwürdig, sie wisse nur den Sinnen zu schmeicheln oder sie zu reizen und einen flüchtigen Genuß zu gewähren, sie ziehe den Geist von allem höhern, von Gott ab und kette ihn an die sinnliche Welt, werden wir da nicht ausrufen: Ihr wißt nicht, was die Kunst ist; ihr kennt sie nicht; denn nur der kennt sie, der mit ihren höchsten und schönsten Schöpfungen vertraut ist! Werden wir ihren Gegner nicht vor Raphael's Disputa oder Michel Angelo's letztes Gericht führen? Werden wir ihm nicht Thränen entlocken durch Händel's Messias oder durch Bach's göttlich schöne Matthäuspassion?

Warum sollte ich denn bei der Religion anders gehandelt haben? Wahrlich, die Geschichte hat mich genugsam belehrt, um zu wissen, daß die Welt auch andre Religionen gekannt hat und noch kennt, als bloß die Religion Jesu. Aber wenn ich sie alle verglichen, und nachdem ich viele Jahrhunderte im Geiste durcheilt, wieder bei Jesus anlangte, war es da auffallend, daß ich zu mir selbst sagte: Hier erst ist die wahre Religion! War es befremdend, da selbst diejenigen, die mir Einseitigkeit Schuld geben, gestehen müssen: „In Jesus haben wir das Bild des religiösen Menschen. Er ist die Religion in Person. Entwickelt und vollkommen steht sie vor uns“? Und ich sollte sie anderswo, als bei ihm, ich sollte sie bei indianischen Kriegern suchen, mögen sie nun in einer ernsten Reisebeschreibung oder in einem Romane geschildert sein? „Die Religion, das bedeutet alle Religion,“ so behauptet man. Ich bestreite die Berechtigung zu dieser Behauptung. Die Religion, das ist in meinen Augen die wahre, echte, „die entwickelte und vollkommene“ Religion. Man nennt es eine ebenso

wohlthuende als seltene Erscheinung, daß „ein Philosoph bei Jesus in die Lehre geht". Nach meinem Urtheil ist es eine sehr natürliche Erscheinung, und es befremdet mich nur, daß der Philosoph deshalb getadelt wird von dem Pfarrer, der an der Wirklichkeit Jesu sich nicht genügen läßt und der nur da „die Beobachtung der Wirklichkeit" erblickt, wo man auch bei den Dienern des Moloch und der Aschera, bei den Christen, die an ewige Höllenstrafen glauben und die meisten Thatsachen dem Gebiete der göttlichen Weltregierung entziehen, in die Lehre gegangen ist. Mir zeigt sich die Wirklichkeit da am besten und vollständigsten, wo sie die höchste Wirklichkeit ist; und wo könnte daher der Philosoph, so oft es ihm um Religion zu thun ist, anders in die Lehre gehen, als bei Christus? Wo soll er die Tonkunst besser kennen lernen, als bei Bach oder Händel, bei Haydn oder Mozart, bei Beethoven oder Mendelssohn? Wo die dramatische Poesie besser, als bei Aeschylus oder Sophokles, bei Shakespeare oder Schiller? Wird eine Vorstellung von Dichtkunst oder Musik, in einer solchen Schule gebildet „aprioristisch, d. h. illegitim" erzeugt und „nicht aus der Beobachtung der Wirklichkeit" erworben genannt werden, weil sie nicht aller, auch der gemeinsten Wirklichkeit, sondern nur der höchsten und besten entlehnt ist? Mir ist es ein Räthsel, wie man das aprioristisch nennen kann, was der Geschichte, und zwar der Geschichte auf ihrem Höhepunkt in der Fülle der Zeit, entnommen ist. Bewege ich mich denn auf dem Gebiet der Wahrnehmung, wenn ich Neger und Indianer zu Rathe ziehe, aber auf dem Gebiet unfruchtbarer Speculation, wenn ich auf Christus meinen Blick richte?

Als ich die Frage: Was ist Religion? zu beantworten suchte, war ich weit entfernt, an eine Geschichte der Religionen von ihrer niedersten, bis zu ihrer höchsten Form zu denken. Mein Ziel war nicht das graue Alterthum, noch die entferntesten Theile der Erde; die Gegenwart, wie sie vor uns liegt, wie sie in uns lebt, darum war es mir zu thun. Ich sah und ich sehe noch die heilige Sache der Religion in großer Gefahr. Wenn ich in der christlichen, in der reformirten Kirche die große Menge, die meisten Lehrer, ihre officiellen Feierlichkeiten und Glaubensbekenntnisse prüfend ins Auge fasse, so bemerke ich, daß man mir Dinge als Religion darstellt, die nicht den mindesten Reiz für mich haben, die meinen Verstand nicht befriedigen, mein Herz kalt lassen und meinen Willen nicht auf alles Große und Edle zu richten vermögen. Ich höre dann, daß das die wahre und höchste Religion sei, zu glauben, daß in einer Sammlung von Büchern, die insgesammt schon Jahrhunderte alt sind, Gottes eignes Wort, die volle, unzweifelhafte Wahrheit zu finden sei; daß von Beginn der Menschheit an, aber besonders vor achtzehnhundert Jahren in Palästina eine Anzahl Wunder geschehen; daß damals Gottes eigener Sohn Fleisch geworden sei. Doch ich bin noch lange nicht zu Ende. Um vollkommen religiös zu sein, muß ich überdieß glauben, daß dieser Sohn mit dem Vater und mit noch einer

andern Person, welche der Heilige Geist genannt wird, Ein Wesen bildet, so daß in diesen drei Personen eine Dreieinigkeit zu verehren sei. Ich muß glauben, daß wir nach Gottes Bilde geschaffen, durch die Sünde dieses Bild verloren haben und vor Gott verdammlich geworden sind. Ich muß glauben, daß Gott selbst sein Bild aus lauter Erbarmen wieder in uns herstellen will und deßhalb seinen Sohn auf die Erde gesandt hat. Ich muß glauben, daß am Kreuz auf Golgatha das Blut Jesu zur Vergebung meiner Sünden bei Gott geflossen sei. Ich muß glauben .... doch genug; wer ist alles dessen fähig? Ja könnte es auch für unser Herz Reiz haben, wer kann vor seinem Verstande damit Ruhe finden? Nein, eine solche Religion ist nicht einmal „die schönste Poesie, die je das arme Menschenherz entzückte", sie ist nichts als eine Kette von Widersprüchen und Unmöglichkeiten. Kein Wunder, daß mancher Gebildete und Gelehrte durch sie aller Religion entfremdet ist und sich lieber in die Welt der endlichen Dinge zurückgezogen hat, wo so viel Schönes und Gutes zu lernen ist, als sich an einem Glauben genügen zu lassen, der seine wissenschaftliche Ueberzeugung keinen Augenblick ungetrübt läßt. Kein Wunder, daß mancher mit der Religion Spott treibt und über sie als denkender Wesen unwürdig den Stab bricht. Und doch, es ist noch eine dritte Möglichkeit vorhanden. Neben diesen zwei Partheien steht noch eine andre; diese will die Wissenschaft festhalten, aber sie will auch die Religion nicht aufgeben. Sie kann dies auch thun, weil sie von der Religion eine ganz andere Vorstellung hat. Sie schließt sowohl den Glauben an diese Wunder, als den Glauben an diese Dogmen davon aus. Sie will nichts in sie aufnehmen, was dem, was uns die Erfahrung der Wirklichkeit, des Lebens als Wahrheit kennen lehrte, widerstreitet. Es ist die Losung ihrer festen Ueberzeugung: Die Beantwortung aller Fragen, deren Lösung die Wissenschaft sucht, muß für die Religion gleichgültig sein. Was vor den Richterstuhl der Weltkenntniß gehört, das kann eben deshalb kein Bestandtheil der Religion sein.

Da ich selbst zu dieser kleinen Parthei gehöre, und mir ihr Sieg und die Ausbreitung ihrer Herrschaft am Herzen liegt, so mußte ich den Bedürfnissen unsrer Zeit Rechnung tragen. Vor allem ist es nöthig, wiederum Liebe und Ehrerbietung für die Religion zu wecken, die bei vielen entschwunden sind, weil das, was sie für Religion halten, in der That weder Ehrerbietung noch Liebe verdient. Ist es wünschenswerth, ist es schön, religiös zu sein? Ist der religiöse Mann anders als der irreligiöse, ist er besser, glücklicher? Bemerken wir an ihm eine andere Stimmung, welche sich im Leben, bei Glück oder bei Unglück wohlthätig äußert? Solche Fragen konnte ich nur dadurch beantworten, daß ich den wirklich irreligiösen und den wirklich religiösen Menschen mit einander verglich. Wo sollte ich aber den wirklich religiösen Menschen besser kennen lernen, als in dem wahren Christen, vor allem aber in Christus selbst? So mußten meine Fragen folgende Form annehmen: Was bemerke ich an Jesus, wodurch er sich mir

sogleich als religiöser Mensch zeigt? Wozu befähigte ihn seine Religion in den verschiedenen Verhältnissen seines Lebens? Und was wäre unter denselben Umständen die Gemüthsstimmung und das Benehmen des Irreligiösen gewesen? Auf diesem Wege fortgehend, konnte ich die Religion nur in Freudigkeit, Ergebung und Hoffnung erblicken, im Vertrauen, daß alles, wie es ist, gut sei. Aber eine solche Stimmung mußte auf einer Ueberzeugung beruhen, auf einen festen Glauben gegründet sein. Auf den Glauben an die Ewigkeit der Höllenstrafen? Auf den Glauben an die ausgedehnte Macht eines bösen und listigen Wesens, des Satan? Jeder urtheile, ob Freudigkeit, Ergebung, Hoffnung, Vertrauen auf einem solchen Fundamente ruhen können? Nein, sie mußten einen andern Grund haben. Kein andrer Grund aber war da möglich, als der unerschütterliche Glaube, daß Gott regiert und daß er Weisheit und Liebe ist. Oder man mache nur die Probe! Man verändre irgend eines dieser Worte und urtheile selbst, ob die religiöse Gemüthsstimmung, wie ich sie darstellte, auch dann noch unverletzt fortbestehen könne. Man glaube, daß Gott nicht regiert, sondern ein anderes Wesen, ein böser Geist oder der Mensch, oder daß Gott nicht alles, nicht überall regiert, sondern daß der freie Wille des Menschen vieles anders, als Gott es will, zu thun vermag; wird aus diesem Glauben Ruhe und Hoffnung entspringen? Oder vielleicht aus dem Glauben, daß Gott zwar alles regiert, aber daß er ein unvollkommenes Wesen sei, das von keiner Liebe zu seinen Geschöpfen erfüllt werde und das nicht kenne, was ihr wahres Glück zu befördern vermöge? Gewiß, es gibt solche, die an den Teufel glauben, oder die an unserm freien Willen festhalten, und deren Herz doch der religiösen Gemüthsstimmung, des frommen Sinnes nicht entbehrt. Aber wohnt er darin trotz dieses Glaubens an den Teufel und an die Macht der menschlichen Willkühr, oder vermöge desselben? Wird er durch diesen Glauben befestigt, oder ist er damit in Streit? Mir dünkt, die Antwort kann nicht zweifelhaft sein, und alles führt uns zu demselben Resultat: Wer am meisten religiös, wer am meisten von dieser Stimmung erfüllt ist, welche den Religiösen von dem Irreligiösen unterscheidet, der ist am tiefsten davon durchdrungen, daß Gott regiert und daß er Weisheit und Liebe ist. In diesem Glauben wurzelt das ganze religiöse Leben. Um überall und immer fromm zu sein im vollen und reichen Sinn des Wortes bedarf es keines andern Glaubens.

So hat also die kleine Parthei Recht, die den religiösen Glauben und die Wissenschaft innig mit einander zu verbinden sucht. Diejenigen, die nichts als das Endliche und die Naturnothwendigkeit anerkennen, sind nicht im Stande ihr Irrthum und Widerspruch nachzuweisen, denn auch sie hält diese Naturnothwendigkeit vollständig aufrecht, nur daß sie ihr noch den Glauben beifügt, daß die ganze Nothwendigkeit in dem vollkommenen Gott ihren Grund hat, ein Glaube, der zwar aus der Weltwissenschaft ebensowenig bewiesen, als widerlegt werden kann.

Jene aber, welche noch immer der alten Richtung angehören, können ihr nur darum Irreligiosität Schuld geben, weil sie selbst das Wesen ihrer eigenen Religion verkennen und dieses in einer Reihe von Dogmen und Wundern, statt in dem Glauben an Gottes vollkommene Weltregierung suchen. Beiden Extremen gegenüber behält sie Recht: Dem Positivismus, der mit dem religiösen Glauben das schönste und beste Theil der menschlichen Natur vernichtet, im Kampf des Lebens ihm jegliche Stütze raubt und ihn im Glück mit Uebermuth, im Unglück mit Muthlosigkeit oder Trotz erfüllt; aber auch der alten Richtung gegenüber, welche die wahre Religion, der sie selbst sammt ihrer Kraft alles zu danken hat, wodurch sie unser Herz für sich einnimmt, mit den zufälligen Anhängseln von Unwissenheit und Aberglaube vermengt, wodurch unser denkender Geist von ihr abgestoßen wird, und die jemehr sie ihren Glaubensbekenntnissen treu bleibt, in um so feindlichern Gegensatz zur Wissenschaft treten muß. Dadurch allein aber kann diese kleine Parthei im Streit gegen beide Extreme siegen und den wirklichen Bedürfnissen beider Genüge leisten, daß sie die Religion von allen diesen zufälligen Zusätzen, die der Wissenschaft Anstoß geben, losmacht und sie zu der Reinheit läutert, in welcher sie wirklich Religion ist, zu der Gemüthsstimmung, die allein auf dem einfachen Glauben beruht, daß Gott regiert und daß er Weisheit und Liebe ist.

In der That, sie würde ihr Ziel nie erreichen, wenn sie ihre Bestimmung der Religion noch kürzer zu machen suchte und von dem religiösen Glauben weder die Anerkennung der göttlichen Weltregierung, noch seiner vollkommenen Liebe und Weisheit forderte; denn hätte ich den Weg, den man mir anwies, verfolgen wollen, hätte ich meine Bestimmung der Religion einer Vergleichung aller Religionen der Erde entlehnt und sie so kurz gefaßt, daß sie selbst für den ungesittetsten Fetischdiener nicht zu groß gewesen wäre, welchen Inhalt hätte ich ihr wohl geben sollen? Was ist denn dieser religiöse Glaube, der allen gemeinsam ist, sowohl dem rohesten Neger, als Sokrates oder Jesus? Was ist es, das alle glauben? Man gibt mir zur Antwort: „Alle glauben, daß außer dem Menschen eine persönliche Macht besteht, die in höherem oder geringerem Maße Einfluß auf ihn ausübt.“ Aber sieht man denn nicht, daß auch diese Bestimmung wieder viel zu inhaltsreich, und daß deshalb der Umfang viel zu beschränkt ist? Oder ist man etwa der Ansicht, daß jeder Pantheist irreligiös sei, der doch gewiß außer dem Menschen keine persönliche Macht annimmt? Nein, wenn man eine Bestimmung wünscht, die für niemand zu eng ist, so bleibt nur dieser dürre Ausspruch übrig: Der religiöse Glaube ist die Ueberzeugung, daß außerhalb des Menschen etwas existirt, was mehr als alles andere Einfluß auf ihn ausübt, und zwar in der Weise, daß in diesem Einfluß etwas Geheimnißvolles liegt. Aber was sollen wir in einem christlichen Staat des neunzehnten Jahrhunderts mit einem solch geistlosen Begriffe anfangen? Was wird er uns fruchten, wo in unsrer gewaltig erschütterten Zeit die Frage uns auf der Seele brennt: Wollt

ihr auch weggehen?[1]) Wollt ihr auch nicht ohne Religion leben? Was soll es uns nützen, wenn wir entscheiden sollen, ob wir selbst religiös sind, oder ob ein andrer dieses Namens werth ist? Oder wenn wir jemand treffen, der durch Unglück niedergebeugt eine Macht über sich anerkennt, gegen deren Thätigkeit er vergebens alle seine Kräfte angestrengt hat, der aber nebenbei von Aerger und Trotz gegen diese höhere Macht erfüllt ist, weil sie alle seine liebsten Plane vereitelt, seine Unternehmungen mißglücken ließ und an seiner Verfolgung ihre Lust zu haben scheint — werden wir einen solchen in seiner Wuth gegen den elenden Lauf der Welt religiös nennen? Wenn selbst jemand, der einen persönlichen Gott über sich erkennt, unzufrieden mit seiner Weltregierung sich murrend seinem Willen widersetzt und darüber jammert, daß er die Dinge so eingerichtet hat, und voll Hochmuth behauptet, daß er ihm einen bessern Weg hätte zeigen können, wird ein solcher sich seines religiösen Glaubens rühmen dürfen? Gleichwohl kommt es mit der Bestimmung ausgezeichnet überein. Er glaubt ja, „daß außer dem Menschen eine persönliche Macht besteht, welche in höherem oder geringerem Maße Einfluß auf ihn ausübt," wenn er auch meint, daß diese Macht auf sein Glück neidisch sei oder ihm weit an Einsicht nachstehe. Seine Religion ist der Definition gegenüber stichhaltig, aber nur darum, weil die Definition der Religion gegenüber dies nicht ist, so wie ihr Begriff jetzt nach Jahrhunderten der Entwicklung uns vor dem Geist steht. Was gegenwärtig, was für uns die Religion ist, das wird durch diese magere Bestimmung nicht ausgedrückt. Für uns ist religiöser Glaube nichts als der Glaube an einen vollkommenen Weltlenker, für uns ist Religion die Stimmung des Herzens, welche allein auf einen solchen Glauben gegründet ist. Nur derjenige, welcher in seinem Fühlen und Handeln, in seinem ganzen Leben seinen Glauben, daß Gott regiert und daß er die Weisheit und Liebe ist, offenbart, nur der stellt uns wirklich Religion dar.

Es ist richtig, es gibt auch niedrere Formen, die man mit dem Namen Religion zu bezeichnen pflegt. Man ist gewöhnt, von den Religionen der anderen Welttheile zu sprechen und man steigt dann sehr weit herab, da man selbst bei dem Fetischdiener, der seinen Gott in Stücke geschlagen hat, oder bei dem Zauberer, der Wind und Wetter macht, noch Religion findet. Ich will den Sprachgebrauch nicht abändern; aber ich kann doch die Bemerkung nicht unterlassen, daß, sobald in einer langen Entwicklungsreihe die höchste Form erreicht ist, alle niedreren Formen nur als Vorbereitung sich darstellen, und in der allerniedersten nur ein matter Schein, eine Dämmerung dessen, was sich jetzt in vollem Glanze geoffenbart hat, zu sehen ist, die ersten Strahlen des Morgens, der früheste Tagesschimmer, der noch wenig ahnen läßt, wie erquickend die Gluth der Sonne

[1]) Joh. 6, 67.

am Mittagshimmel leuchten wird. Will man auf dem Gebiete, mit dem wir uns hier beschäftigen, die niederen Formen Religion nennen, so habe ich nichts dagegen; aber ich habe auch nichts einzuwenden, wenn man sagen will: Das ist die Religion noch nicht; das ist ihr erster Anfang; in den frühesten Augenblicken ihres Lebens ist ihr ebensowenig anzusehen, was sie einst in der Vollkraft werden wird, als in dem zarten Pflänzchen der Baum zu erkennen ist, dessen starker Stamm nicht umspannt werden kann, unter dessen Blätter die müden Wandrer Schatten finden. Ist das Vollkommene erschienen, so verdient alles Frühere, das Unvollkommene, kaum denselben Namen, und zwar um so weniger, je größer der Raum ist, der beide trennt.

Aber gibt diese Betrachtung Veranlassung zu „Furcht, daß vielleicht unvermerkt dem alten Exklusivismus von Neuem Thür und Thor geöffnet werde", der nur den Gegensatz der wahren und falschen Religion kennt, nicht den einer „mehr oder weniger vollkommenen"? Ich bestreite jede Berechtigung zu einer solchen Furcht. Wohl sehe ich in der Religion, so wie ich ihre Natur entwickelte, die wahre, die reine Religion; und weshalb sollte ich diesen Namen dem nicht beilegen wollen, was mein Gegner selbst die „reife und vollkommene Religion" nennt? Wohl sind für mich die niederen Formen die wahre, reine Religion noch nicht, die Religion noch nicht im vollen Sinne des Wortes; aber darum sind sie noch keine falschen Religionen. Sie sind Religionen, insofern sie die wahre Religion in sich enthalten; sie sind unvollendet und mangelhaft, insofern diese erst unvollendet und mangelhaft in ihnen vorhanden ist. Von falsch ist dabei nur insoweit die Rede, als man auch den matten Morgenschimmer im Vergleich mit dem Mittagslichte Finsterniß nennen kann. Die Finsterniß steht jedoch dem Lichte nicht absolut gegenüber; sie ist selbst nur ein geringerer Grad von Licht, wie das, was man Kälte nennt, nur ein niedrerer Grad von Wärme ist. Ebenso verhält es sich hier. Nennt man auch die niedreren Formen jemals falsche Religionen, so bildet doch das Falsche nicht einen Gegensatz zur Wahrheit, sondern es ist selbst nur ein niedrerer Grad von Wahrheit.

Oder sollte mir nicht gestattet sein, von der wahren Religion zu sprechen? Sollte ich sie niemals anders, als die in höherm Grade vollkommene nennen dürfen? Ist der Gang der Entwicklung nie vollendet? Ist die Pflanze nie ausgewachsen? Wird auf die reine Religion Jesu eine noch bessere, wieder eine vollkommenere folgen? Ich kann es nicht glauben. Wohl wird die Religion stets besser erkannt, höher geschätzt, reicher angewendet werden, wohl wird sie stets mehr zur Erquickung des Gemüthes, zur Heiligung des Wandels beitragen. Aber welchen andern Charakter sollte sie annehmen? Weil man Jahrhunderte lang emporgeklommen ist, daraus folgt nicht, daß man immer weiter klimmen wird, ohne je den Gipfel zu erreichen. Wenn der Mensch auch Jahre lang wächst, einmal ist sein Wachsthum vollendet, und er wächst nicht mehr. Ich suche

noch immer den Tonkünstler, der Bach und Mozart verbessert, den Heldendichter, der den Homer verdunkelt, den Bildhauer, bei dem die Schöpfungen der griechischen Kunst Kinderwerke sind, den Maler, der den Raphael weit übertrifft. Warum sollte ich auf dem Gebiete der Religion das Ziel nie erreicht, das Meisterwerk nie geliefert glauben? Warum stets diesen neuen Heros abwarten, der uns in seinem Leben mehr Religion als Christus offenbarte? In allem Gottes Hand, die Hand eines weisen Vaters verehren, seine Lebensaufgabe darein setzen, vollkommen zu sein, gleichwie Gott vollkommen ist, erfüllt von Liebe zur Menschheit und von Eifer, um auch sie vollkommen zu machen, was können wir von dem religiösen Mann, wie ideal wir ihn auch denken, mehr und besseres erwarten? Gewiß, diese reine Religion kann mit einer bessern Ansicht von den endlichen Dingen gepaart sein, als dies vor achtzehn Jahrhunderten möglich war, aber der Character der Religion selbst ist nicht dadurch bedingt, ob richtige oder unrichtige Vorstellungen über die Welt neben ihr bestehen. Wir können die Religion Jesu beständig mit einer bessern Weltwissenschaft verbinden, aber eine bessere Religion zu offenbaren vermögen wir nicht.

Aber ist denn die Religion, so wie ich ihr Wesen geschildert, die wahre, die vollkommene Religion, warum sollte ich zögern, sie mit einem bestimmten Gottesbegriff zu verbinden, der in der That nur der Ausdruck ihrer nothwendigen, ihrer einzig möglichen Grundlage ist? Der Name thut wiederum nichts zur Sache. Ich halte nichts auf diesen Namen Gottes **begriff**, weil für ein Begreifen hier so wenig Raum ist. Will man aber das Wort in einem weiteren Sinne fassen, in welchem es jede Vorstellung des vernünftigen Geistes bedeutet, auch wenn diese nicht mehr als nur ein Glaube sein kann, so habe ich kein Bedenken gegen den Namen und halte auch ferner die wahre Religion von einem wahren Gottesbegriff, einer wahren Lehre, einem wahren Dogma für untrennbar. Mache ich mich dadurch „einer nicht gehörigen Unterscheidung zwischen Glaube an Gott und Begriff von Gott" schuldig? Man beweise mir zuerst das Recht zu einer solchen Unterscheidung, ein Recht, das ich mit aller Entschiedenheit bestreite. Ich kenne keinen Glauben an Gott, wo kein Begriff d. h. keine Vorstellung von Gott besteht. Man sagt wohl: „Der Glaube, **daß ein Gott ist**, ist unabhängig von unserm Wissen. Die Vorstellung von dem, was Gott ist, von der Weise seines Daseins, von dem: **Wie er ist?** ist ein Begriff, der durch unser Wissen näher bestimmt wird. Das Wesen der Religion hängt von dem Glauben an Gott ab. Ihre Beschaffenheit wird durch den Inhalt bestimmt, den dieser Glaube unserm Gottesbegriff entlehnt. Die Frage: Ist jemand religiös? hängt von der Frage ab: Glaubt er an Gott? dagegen die Frage: Wie ist er religiös? hängt ab von der Frage: Wie denkt er über Gott?" Doch ich bemerke in dieser ganzen Entwicklung einen großen Fehler. Kann der religiöse Glaube an Gott, weil er manchen sehr verschiedenen Inhalt haben kann, des-

halb je ohne allen Inhalt sein? Weil ein Tisch rund oder viereckig oder oval sein kann, ist darum ein Tisch möglich, der weder rund, noch viereckig, noch oval wäre, der überhaupt keine Form hätte? Wenn ein neuer Körper vor mir niedergelegt wird, dessen Eigenschaften ich erst untersuchen muß, so kann ich sagen, daß ich zwar wisse, daß es ein Körper sei, aber noch nicht, was es sei, wiewohl ich doch hier selbst schon etwas davon weiß, soviel nämlich, als mich augenblicklich das bloße Sehen lehrt. Gott aber ist kein Wesen, das ich vor mich stellen kann, um von ihm zu sagen: Ich sehe, daß er ist, aber ich muß noch kennen lernen, was er ist. Zwischen dem daß er ist und was er ist kann ich hier keinen Unterschied machen. Wenn mit dem Worte Gott kein Inhalt verbunden ist, so ist das Wort nur ein Eigenname. Wie soll ich aber das Dasein eines nicht wahrnehmbaren Wesens anerkennen, ohne etwas von seinen Eigenschaften zu wissen? Sobald man mich fragt: Glaubst du, daß es einen Gott gibt? verlange ich zuerst eine Antwort auf die Frage: Was versteht man unter dem Worte Gott? Und man kann sie unmöglich beantworten, ohne einen Inhalt anzugeben, ohne mindestens von einer Eigenschaft zu sprechen, ohne einen Begriff, eine Lehre, ein Dogma anzuführen, mag dasselbe auch noch so einfach und klein sein. Wie wäre ein solcher Begriff „für den Glauben des Herzens werthlos", da kein Glaube denkbar ist, als ein Glaube an das Dasein eines Wesens, das etwas ist, welches Etwas gerade durch den Begriff ausgedrückt wird? Ist es denn für den Glauben meines Herzens — oder besser meines Verstandes; denn die religiöse Stimmung, die Religion selbst, gehört dem Herzen an, der religiöse Glaube, auf dem sie ruht, dem Verstande — ist es so gleichgültig, wie ich von Gott denke, ob ich ihn mir als Vater oder als Tyrann vorstelle? O! werden wir doch nicht blinde Fanatiker, die einmal am Niederreißen des alten Baues, nun auch alles vernichten wollen, selbst den Grund, auf welchem allein ein neuer Bau sich erheben kann! Schütten wir nicht, um mich so auszudrücken, das Kind mit dem Bade aus! Ich höre nicht selten Vertreter der modernen Richtung mit unverzeihlichem Leichtsinn über Dogmen reden, um sich vor Jedermann recht lächerlich zu machen. Ich höre nicht selten die radikale Erklärung: Wir müßten auch das letzte Dogma, die Persönlichkeit Gottes, sein Bewußtsein, seinen Verstand und Willen, noch aufgeben! Außerordentlich radical; denn so wird die Religion in der That mit Stumpf und Stiel ausgerottet! Weiß man denn nicht, daß jeglicher Glaubensinhalt ein Dogma ist, und daß ein Glaube, dem aller Inhalt entschwunden, Unglaube geworden!

Nein, da muß etwas sein, womit der religiöse Glaube, der den Grund der reinen vollkommenen Religion bildet, steht und fällt; etwas, dessen Untergrabung entweder das Herabsinken der Religion zu einer niedreren Entwicklungsstufe, oder selbst ihre vollständige Vernichtung herbeiführen würde; etwas, was das Herz, das Leben, das Wesen des religiösen Glaubens ist. Bin ich nach dieser ganzen

Darlegung etwa nicht berechtigt, dieses Etwas auch künftig in der festen Ueberzeugung zu erkennen, daß Gott regiert und daß er Weisheit und Liebe ist?

Ich spreche auch hier das Resultat meiner Untersuchung in wenigen kurzen Sätzen aus:

1) Wenn auch das Dasein des religiösen Glaubens nur im Gefühl begründet ist, so darf derselbe darum nicht, als bloß subjektiv, gering geachtet oder nur als eine schöne Poesie betrachtet werden.
2) Der religiöse Glaube ist mit allem, was aus den andern Erkenntnißquellen sich ergibt, innig verbunden; er bildet mit ihm ein Ganzes und schließt erst die Einheit der Welt und die Einheit des Menschen.
3) Man muß die Religion und den religiösen Glauben, wenn eine vollkommene und fruchtbare Erkenntniß daraus folgen soll, da betrachten, wo sie in ihrer höchsten Blüthe stehen und in ihrer Vollkraft sich offenbaren.
4) Dies ist der Fall in der Religion und in dem religiösen Glauben des wahren Christen, besonders Jesu selbst.
5) In Jesus selbst ist die Religion vollendet, aber sie ist auch untrennbar von dem Glauben, der sein ganzes Wesen beseelte.
6) Dieser Glaube muß schon deshalb einen bestimmten Inhalt haben, weil ohne allen Inhalt, ohne jegliches Dogma ein Glaube an Gott undenkbar wäre.

V.

Die Geschichte der Religion.

Wären wir nicht berechtigt, unsre Vorstellung von der Religion der höchsten Form zu entlehnen, in welcher sie sich auf dieser Welt offenbart, und ebenso unsre Vorstellung von der menschlichen Natur dem, was wir an dem meist entwickelten Menschen wahrnehmen, so hätten wir auch kein Recht, unsre Religion die Religion des Menschen, die echt menschliche zu nennen. Wir müßten uns verpflichtet achten, als menschlich nur dasjenige zu bezeichnen, was sich bei allen Menschen bis zur niedersten Culturstufe ohne Unterschied findet. Die menschliche Religion würde zur Anerkennung von etwas Geheimnißvollem, was auf unsre Schicksale Einfluß hat, herabgewürdigt, ja es könnte von ihr als einem Bestandtheil der menschlichen Natur keine Rede sein, so lange der Beweis nicht geliefert wäre, daß es nicht nur kein einziges Volk ohne Religion gibt, sondern daß sich auch in keinem einzigen Volke Jemand findet, der das Dasein einer göttlichen Macht läugnete.

Dieser Beweis möchte wohl nicht zu liefern sein; ja, was mehr heißt, es kann nicht schwer werden, selbst das Gegentheil zu erweisen, und man müßte für die offenbarsten Erscheinungen blind sein, wenn man übersehen wollte, daß es manche gibt, die an der Religion durchaus keinen Theil haben.

Früher war man anderer Ansicht. Voll Eifer, die Zahl der Beweise fürs Dasein Gottes so viel als möglich zu vermehren, nahm man auch den Beweis aus der Uebereinstimmung aller Völker auf. Nirgends, so behauptete man, nirgends auf der Erde sei ein Volk, ohne daß man, wenn auch nicht eine Religionsform, die sich mit der unsern vergleichen ließe, doch Religion an ihm bemerkte, die Anerkennung einer unsichtbaren Macht, die über alles erhaben der Gegenstand einer eigenthümlichen Verehrung sei. „Auch die wildesten Völker," sagt Herder, „haben Religion: Denn kein Volk der Erde ist völlig ohne sie, so wenig als ohne menschliche Vernunftfähigkeit und Gestalt, ohne Sprache und Ehe, ohne einige menschliche Sitten und Gebräuche gefunden worden."[1]) „Noch hat man," so behauptet der große Kenner der alten griechischen Religionen,

[1]) Zur Phil. u. Gesch. III. p. 194.

K. O. Müller, „kein Volk ganz ohne Vorstellungen von höheren, auf das Menschengeschlecht Einfluß übenden Wesen gefunden. Die göttliche Vorsehung hat der Menschheit offenbar das, was ihr am meisten nöthig war, zuerst gegeben, und hat unter die Nationen der ganzen Erde Funken jenes Lichtes ausgestreut, welches in späterer Zeit sich in hellerem Glanze offenbaren sollte." Und der Mann, der unter allen Sterblichen vielleicht mit dem größten Blick die Welt überschaute, Alexander von Humboldt, schreibt in seinem herrlichen Kosmos: „Ein dumpfes, schauervolles Gefühl von der Einheit der Naturgewalten, von dem geheimnißvollen Bande, welches das Sinnliche und Uebersinnliche verknüpft, ist allerdings (und meine eigenen Reisen haben es bestätigt) selbst wilden Völkern eigen. Auf diesem Wege, in der Tiefe und Lebendigkeit dumpfer Gefühle liegt der erste Antrieb zum Cultus, die Heiligung der erhaltenden und zerstörenden Naturkräfte."

Doch es war bequemer, diese Aussprüche zu thun, als ihr gutes Recht über allen vernünftigen Zweifel zu erheben. Sogleich nämlich entstand die Schwierigkeit, was man wohl unter Religion zu verstehen habe, und woran man selbst in den allerniedersten Formen ihr Dasein noch zu erkennen, auch den schwächsten Pulsschlag ihres eigenthümlichen Lebens noch zu fühlen vermöge. War eine dunkle Idee von der Einheit der Natur schon als Religion zu betrachten? Durfte man mit Herder beim Suchen nach den Ursachen der Dinge, welcher Art es auch war, immer noch Religion annehmen, „wenn es sich auch mehr an die Begebenheiten, als an die Wesen der Natur, mehr an ihre fürchterliche und vorübergehende, als an die erfreuende und dauernde Seite hielt"? Das war doch die Religion nicht, die man im eigenen Herzen und Leben wahrnahm; wie tief konnte man wohl herabsinken und doch noch immer von Religion sprechen? War sie noch zu erkennen in den Beschwörungen des Zauberers, der die finstern Naturkräfte durch Sprüche und Geberden dem Interesse des Menschen zu unterwerfen sucht und Wind und Wetter zu machen beabsichtigt?

Doch wenn wir auch diese Einwendung unberücksichtigt lassen könnten, wurden die wilden Völker selbst, bei welchen man die Spuren von Religion zu finden glaubte, genügend beobachtet? Waren die Reisenden, an deren Bericht man sich hielt, genau zu beobachten im Stande? Hatten sie lange genug mit den rohen Stämmen verkehrt und waren sie tief genug in ihre Sprache, wie in ihr inneres Leben eingedrungen? Die äußerlichen Gebräuche waren doch nicht die Hauptsache, sondern auf ihre Erklärung kam alles an. Es war die große Frage, was in dem Gemüthsleben der Menschen vorging, bei welchen man diese Gebräuche antraf. Waren aber die Reisenden in der Regel wohl fähig, diese Frage zu beantworten? Es ist äußerst schwierig, sich in die Anschauungsweise Andrer zu versetzen. Ein ungebildeteres Volk kann nicht begreifen, was ein gebildeteres beseelt; aber auch für das gebildetere Volk sind die Vorstellungen

und Gemüthsbewegungen des weniger gebildeten ein dunkles Gebiet. Unser Jahrhundert hat gewiß einen weit historischeren Sinn als das vorige. Das achtzehnte Jahrhundert war eine Periode kräftiger Ueberzeugung, großentheils kräftiger als die unsre in dem Maße, als sie einseitiger war. Sie beschaute im religiösen wie im politischen Leben alles von dem Standpunkt eigner Ansichten und Einrichtungen. In unsern Tagen ist das anders geworden. Bei uns ist der historische Sinn erwacht, so daß wir Wesenseinheit bei Formverschiedenheit wahrzunehmen vermögen; Freiheit, Ordnung und Recht, auch wo sie sich auf andre Weise offenbaren, als unsre Freiheit, unsre Ordnung, unser Recht; Religion, auch wo sie wenig Uebereinstimmung mit der unsern zeigt und nicht viel besitzt, was auch unser Herz noch fesseln kann. Wie groß aber auch das Feld unsrer Thätigkeit sein mag, auch für uns gibt es doch Ziel und Grenzen. Wir vertauschen leichter unsern Aufenthaltsort, als unsre Vorfahren, aber auch unsre Beweglichkeit bleibt noch stets eine beschränkte. Es kostet uns große Mühe, uns eine richtige Vorstellung und ein richtiges Urtheil von dem grob Sinnlichen, dem Lächerlichen und selbst Unsittlichen, das in mancher niedrigern Religionsform uns begegnet, zu bilden. Wenn wir in Athen, wo ein Sokrates verurtheilt wird, weil er die Götter gering achten lehrt, das Volk fröhlich sehen, wenn auf der Bühne Bacchus Schläge bekommt und Hercules als Kochgehülfe auftritt; wenn wir im Mittelalter die komischsten Darstellungen der Heiligen, der Maria, Christi und selbst Gottes finden, so wird es uns schwer, darin nicht eine völlige Gottlosigkeit und Gotteslästerung zu erblicken und an der Ueberzeugung festzuhalten, daß alle diese Fröhlichkeit zur Feier ihrer plumpen Laune das Gebiet des Glaubens wählt, und weit entfernt, den Tempel zerstören zu wollen, sich nur darin kindlich ergötzen will.[1]) Es wird uns auch nicht leicht, in dem, was bei uns schändlich und liederlich heißen würde, Religion zu erkennen, die im

---

[1]) Aus einer von Auerbach's besten Dorfgeschichten will ich hier einige Worte anführen:

„Jetzt erst lernte der Lehrer manche Besonderheit des hieländischen Bauernlebens recht verstehen, er erkannte die Derbheit und die Begierde, sich sogar mit dem Heiligsten und Unnahbaren lustig zu machen. —

Die Rolle eines vierschrötigen Dorfschultheißen, die hier ein geistlicher Dichter Gott Vater spielen ließ, befremdete ihn sehr; der alte Lehrer aber erklärte ihm, daß das der Heiligkeit der Religion nichts geschadet habe: Früher, sagte er, wo man noch fromm gewesen ist und nicht blos maulfromm, da hat man sich schon eher einen Spaß mit Gott erlauben dürfen; jetzt aber verträgt's kein Schnauferle mehr, sonst geht ihnen gleich das Licht aus, drum müssen sie jetzt so heilig thun. Ich hab als in der Kirch' die lustigste Musik gemacht, wie mir's nur eingefallen ist. Unser Freund war indeß doch der Ansicht, daß sich auch Religionsspötterei aus dem vorigen Jahrhunderte in diese Dichtungen gemischt habe."

Stande ist, Gefühle der Heiligkeit und der religiösen Ehrfurcht zu erwecken, und mit Creuzer es auszusprechen, daß was der Gebildete mit Scham verbirgt, bei dem einfachen Naturmenschen ein religiöses Symbol ist, wodurch er das Leben der Natur als ein göttliches Werk heiligt. Und sollten wir denn den Reisenden, die uns über den Zustand wilder Völker Bericht geben, genug Erfahrung und Talent zutrauen, um zu entscheiden, ob da schon Religion vorhanden ist, oder nicht? Wie oft haben sie nicht selbst auf andern Gebieten gefehlt, wo es so viel leichter war, den Irrweg zu vermeiden! Was für schöne Schilderungen haben sie uns von all den glücklichen Inseln entworfen, wo man aus der milden Hand der Natur die reichsten Gaben empfing und sie dankbar in einer reizenden Paradiesesunschuld genoß! Wie war der Blick während eines kurzen Aufenthaltes dem Scheine geöffnet, aber geschlossen für all die Rohheit und Barbarei, welche sich eine Zeit lang zu verbergen wußte! Und wir sollten die Berichte über die geheimsten Regungen des Gemüthslebens, über die Religion, mit unbeschränktem Vertrauen anhören? Waren denn die Berichterstatter reif genug, um selbst nur Fähigkeit von Entwicklung zu unterscheiden? Wenn der Vater der neuern Geographie, Carl Ritter, von den Stämmen spricht, die am Oranjestrom wohnen, erklärt er, daß sie „wie arglose Kinder leben und ohne Religion sind, daß sie aber doch große Anlage zu Religion haben, und daß aus diesem Schlummer manche schon zu frommem Gefühl erwacht sind, und die innige Freude, die sie dabei zu erkennen geben, das erste Zeichen einer wahren Wiedergeburt ist.“ Gewiß werden wir nicht viele Reisende für befähigt halten, um in gleicher Weise in dem Keime schon die Frucht zu erblicken und da, wo sie keine Pflanze aus der Erde hervorsprießen sehen, doch die Saat nicht zu verkennen, die noch in der Erde verborgen ist. Wir können daher nur wenig Werth darauf legen, wenn sie mit hochmüthigem Tone uns versichern, daß sie bei dem einen oder andern Volke nicht die geringste Spur von Religion gefunden haben, und wir halten uns nicht für verpflichtet, um auf Grund eines solchen Zeugnisses es schon als entschieden zu betrachten, daß die Religion nicht allen Menschen gemein sei. Aber es macht auch keinen tiefern Eindruck auf uns, wenn ihr Bericht in entgegengesetztem Sinne erzählt, daß sie auf ihren Zügen nirgends die Erscheinungen von Religion vermißt haben. Die Erfahrung hat uns belehrt, ihrer Beobachtungsgabe auf diesem Gebiet zu mißtrauen, und wir erachten es nicht für annehmbar, daß sie überall und immer die richtigen Fragen zu stellen und die Antworten in ihrer wahren Kraft und Bedeutung zu verstehen wußten. Ihr Für kann ebensowenig als ihr Gegen die Sache für uns entscheiden.

In der letzten Zeit ist die Frage über die Allgemeinheit der Religion auf allen Theilen der Erde von Neuem zur Sprache gebracht worden. Man hat fortgefahren, Berichte von Reisenden über wilde Stämme zu sammeln, und der

Inhalt derselben fiel häufig ungünstig aus.[1]) Aber man hat auch einen zuverlässigern Boden betreten, wo man die geschriebenen Urkunden der Völker vor sich legen konnte, und wo Jeder im Stande war mit eignen Augen zu sehen. Ein berühmter französischer Gelehrter, der zum Gegenstand seiner Untersuchung den Buddhismus gemacht hat, äußerte vor nunmehr elf Jahren[2]) hierüber folgende merkwürdige Worte: „Treffendes Schauspiel, wohl geeignet, die peinlichsten Gedanken in uns zu erregen! Wir pflegten anzunehmen, daß die Vorstellung von Gott dem menschlichen Geiste niemals ganz fehlt; aber sieh! eine große Lehre, das Resultat lang fortgesetzter und ernster Erwägungen; sieh! ein philosophisches System, das, wenn auch nicht sehr tief, doch wenigstens sehr vollendet seine Principien consequent durchführt; sieh! eine Religion,[3]) welcher zahllose Völker zugethan sind und sie ausüben, in welcher die Vorstellung, die wir für unentbehrlich hielten, nicht, selbst nicht im schwächsten Grade sich vorfindet, und wo der Mensch so vollkommen in seinem Egoismus und in seiner kindischen Furcht aufgeht, daß er außer sich selbst durchaus nichts anerkennt.“ Und aus dieser Bemerkung wird dann ohne Weiteres der Schluß gezogen, daß Bayle Recht hat, wenn er einen atheistischen Staat keineswegs eine Sache der Unmöglichkeit nannte; denn die buddhistischen Völker seien ja atheistisch; sie hätten sich noch nicht bis zum Begriff Gottes emporgeschwungen, ja die Erfah-

[1]) In der Anthrop. Rev. I. 57 heißt es: »As regards the often quoted assertion that all savages, without exception, have some kind of belief in God and a future life, Dr. Laing (Aborigines of Australia) says: They have no idea of a superior divinity, no objects of worship, no idols nor temples, no sacrifices, nothing whatever in the shape of religion to distinguish them from the beasts. This statement has been confirmed by Sir Charles Nicholson. Dr. Mouat has made similar observations respecting the Andaman Islanders.«

Auch andre Reisende haben sowohl über dieselben, als über viele andre wilde Volksstämme ein gleiches Zeugniß abgelegt. Sie fanden durchaus keine Vorstellung von Gott, weiter nichts als eine ganz unbestimmte Furcht vor unbekannten Mächten.

Schon im Alterthume herrschten hierüber verschiedene Ansichten. Man glaubte, daß nicht nur die Phlegyer, die Nasamonen u. s. w. von allem Glauben an das Göttliche entblößt seien, sondern Cicero sagt selbst ganz allgemein: »equidem arbitror multas esse gentes sic immanitate efferas, ut apud eas nulla suspicio Deorum sit.« An andern Stellen dagegen findet man Behauptungen, wie die bei Artemidorus: „Kein einziges Geschlecht der Menschen ist ohne Gott.“

Sehr ausführlich wurde dieser Gegenstand in der Sitzung der Londoner Anthrop. Gesellschaft vom 5. April 1864 besprochen auf Veranlassung einer Mittheilung von Farrar »on the Universality of Belief in God and in a Future State.« Anthrop. Rev. II. pag. CCXVII—CCXXII.

[2]) Barthélemy St. Hilaire im Journal des Savants von 1855, S. 244, flg.

[3]) Das Wort Religion klang hier gewiß besonders fremd. Mit Recht schrieb Franck im vorigen Jahre: »L'athéisme ne saurait jamais devenir un dogme religieux, et surtout il ne peut être le fond d'une religion professée par environ 400 ou 500 millions d'âmes.«

rung habe noch nicht gezeigt, daß sie durch religiöse Völker leicht dazu heran zu bilden seien.

Der Grund, auf welchem obiger Ausspruch des französischen Gelehrten beruhte, war nur seine Auffassung des Nirwâna. Der Buddhist hat nämlich kein höheres Ideal und keine größere Erwartung, als daß er einst in dasselbe aufgelöst werde. Ebenso wie der große Burnouf dachte Barthélémy dabei nicht an ein Aufgelöstwerden in Gott, wie man dies früher that, sondern an vollständige Vernichtung. Bei dieser Auffassung blieb er auch später und vertheidigte sie noch vor vier Jahren in einer der Sitzungen der französischen Akademie ausführlich.[1]) „Es kann," sagt er, „im Buddhismus deßhalb keine Rede von einer Auflösung in Gott sein, weil sich darin selbst nicht die geringste Spur von einem Glauben an Gott findet. Der Buddha steht so vollkommen außer Gott, daß er sich selbst nicht einmal bemüht, ihn zu leugnen; er drängt ihn nicht auf die Seite, sondern er spricht überhaupt nicht von ihm, weder um den Ursprung und die früheren Schicksale des Menschen zu erklären, noch um über sein künftiges Leben und seine endliche Erlösung irgend wie Licht zu verbreiten." Im Buddhismus sieht er denn auch nur eine Ausarbeitung und Anwendung der Sânkhya-Schule von Kapila, welche die Brahmanen die atheistische Sânkhya nennen,[2]) so wie sie gewöhnlich den Buddhisten den Namen Diener des Nichts geben.[3]) Diesem atheistischen Charakter des Buddhismus glaubt er es zuschreiben zu müssen, daß er sich so leicht in China Eingang zu verschaffen und sich so kräftig zu behaupten gewußt, da ja auch im chinesischen Glauben durchaus kein Raum für den Gottesbegriff sei.

Kein Wunder, daß diese Vorstellung mit großem Eifer bestritten wurde. Man machte verschiedene Einwürfe dagegen geltend.[4]) Man verneinte den

[1]) In der Sitzung der Académie des Sciences morales et politiques vom 15. März 1862.

[2]) Niriswara.

[3]) Nâstikaas.

[4]) Franck und Garnier. Die Ansichten von Barthélémy St. Hilaire sind unter andern von Draper in seinem Werke über »the intellectual developement of Europe« adoptirt. In Holland hat Prof. Kern in der Rede, mit der er sein Professorat in Leyden eröffnete, ein einziges Wort über diese Frage fallen lassen. Seite 25 sagt er in Bezug auf den Buddhismus: „Der plumpe Atheismus der neuen Lehre, oder das, was den Brahmanen mindestens als solcher erschien." Das Nirwâna ist auch für ihn vollständige Vernichtung, und wir lesen Seite 24, daß „bei verschiedenen buddhistischen Secten auf Kosten der Orthodoxie der negative Begriff des Nirwâna durch den einer possitiven Seligkeit ersetzt ist." Wäre es nicht überhaupt höchst nöthig, zwischen früher und später auch in Bezug auf die Frage, ob der Buddhismus atheistisch ist, oder nicht, einen Unterschied zu machen? Was man auch von seinem ersten Auftreten denken mag, kann er wohl auch da als Atheismus betrachtet werden, wo er schon mit allen seinen populären Verzierungen ausgeschmückt ist, und wo sich bereits alle die Mythen von Buddha, von seiner Mutter, seiner Incarnation u. s. w. ausgebildet haben?

Atheismus sowohl in Bezug auf China, als auf die Buddhisten; denn was die Chinesen den Himmel nennen, war nicht von einem materiellen Himmel zu verstehen, sondern — und gebrauchen wir denn nicht selbst noch das Wort in ähnlichem Sinne? — von Gott, dem Schöpfer und Erhalter des Weltalls. Und was die Buddhisten betraf, so erschien in ihren Sutraas Buddha nicht als ein Weiser, sondern als der Weise in eminentem Sinne, als die Menschwerdung der Weisheit, der ewigen Vernunft. Dies erwies sich aus den Wundern, die er verrichtet, aus den Prüfungen, denen er sich unterzogen, und deren schwächste selbst weit über alle menschlichen Kräfte ging. War es denn auch nicht undenkbar, daß ein schlichter Weiser Tempel und Altäre bekommen haben sollte? Oder würde man einfach aus dem Wunsche, das Andenken eines gewöhnlichen Menschen lebendig zu erhalten, ein ganzes Volk von Mönchen und geistlichen Brüdern und Schwestern erklären können, die sich mancherlei Enthaltung und Selbstpeinigung unterwerfen, deren Strenge nirgends übertroffen, vielleicht nirgends erreicht ward? Sollte man, nur um einen Menschen zu ehren, von allen Orten der Welt zusammenströmen und sich in Gebet und Betrachtung versenken? Und — wenn man das Wort Nirwâna, das Nichtsein, premirt — lehrt uns nicht die Geschichte, daß von dem Nichts in sehr verschiedenen Bedeutungen gesprochen wird? In der Alexandrinischen Schule war Gott nicht die persönliche, schaffende Ursache der Welt, sondern das Wesen der Welt. Das Wesen, bevor es sich in der Form der uns bekannten Dinge offenbarte, war ganz in sich selbst beschlossen, entblößt von jeder Form, von jedem Charakter, von allen bestimmten Eigenschaften und konnte daher unmöglich einen Namen tragen, weil jeder Name eine bestimmte Natur oder Eigenschaft ausdrückt. Man nannte es daher das Unaussprechliche, das Nichtsein, d. h. das Nicht-etwas-bestimmtes-sein. Aber wird in Folge davon Jemand in den Sinn kommen, die Alexandrinische Schule einer Gottesleugnung zu beschuldigen? Nicht anders verhielt es sich mit der Kabbala. Gott war, bevor er sich mit dem Kleide der vorhandenen Wesen umhüllte, in sich selbst zurückgezogen, einem mathematischen Punkte vergleichbar. In diesem Zustande nun wird er durch das bekannte Wort, das Nicht, das Nichtsein, Nichts bezeichnet, angedeutet. Wollte man deßhalb die Kabbalisten als Bestreiter von Gottes Dasein darstellen? Und wird nicht selbst in unsern Tagen in dem Pantheismus der deutschen Philosophie Gott in dem ersten Stadium seines Lebens das reine Sein und nebenbei das reine Nichts genannt? Sollte man darum der deutschen Schule und Hegel den Vorwurf des Atheismus machen? Ueberdieß, war mit dieser Liebe zum Leben, die man bei allen Menschen, in allen Theilen der Erde findet, wohl der Gedanke zu vereinen, daß Millionen Menschen das feurigste Verlangen nach Auflösung in das Nichtsein, nach Vernichtung hegen sollten? Es ist wahr, der Zustand der buddhistischen Völker ist dem unsern nicht an die Seite zu stellen.

Das Leben, die Fortdauer pflegt uns das Höchste zu sein, während es dort meistens ein Fluch ist. Aber mußte sich nicht statt der Hoffnung, überhaupt nicht mehr zu leben, die Hoffnung daraus entwickeln, ein anderes Leben, ein Dasein des Glücks und der Seligkeit zu erlangen? Und gibt es nicht, um von der Bürde dieses irdischen Daseins befreit zu werden, noch andre Mittel, als Betrachtung, Buße und Selbstpeinigung? Steht nicht das Mittel des Selbstmords zu Gebot? Und wenn man dagegen einwendet, daß nach buddhistischer Lehre der Selbstmord nur der Anfang eines andern Lebens und daher vollständig nutzlos wäre, und daß, um zu dem gewünschten Nichtsein zu gelangen, es nöthig sei, während seines Lebens den Vorschriften der wahren Weisheit zu folgen, muß man dann nicht zugeben, daß der Buddhist nicht unterlassen kann, eine übernatürliche Macht anzuerkennen, welche im Stande ist, solch einem würdigen Leben die verdiente Belohnung zu verleihen? Und wenn er sie anerkennt, wird er dann noch länger glauben können, daß sie ein Leben, das der edelsten Reinheit geweiht war, mit nichts besserem als mit Vernichtung belohnen sollte? Welcher Zusammenhang ist hier zwischen Mittel und Zweck? Wie kann ein stilles und heiliges Leben der Weg zur Vernichtung sein? Nein, es kann für den Menschen keinen schrecklichern Gedanken geben, als ein Aufhören alles Daseins, ein Aufgelöstwerden in das Nichts. Die menschliche Natur liebt das Leben, nicht weil es so viel Glück bereitet, sondern weil es Leben ist. Sie liebt es, auch wo es nur Elend bietet. Nicht auf eine Auflösung in das Nichts kann der Mensch hoffen, sondern auf ein persönliches Fortbestehen, oder auf eine Rückkehr zu dieser ewigen, allumfassenden Quelle des Lebens, aus der alles Dasein geflossen. Das Nichtsein, in welchem der Buddhist aufzugehen hofft, ist nicht das Nichts, sondern es ist nur das Nichtbestimmte, das Nichtendliche, das Nichtirdische; es ist das Allgemeine, das Unendliche, das Absolute; es ist das göttliche Leben selbst. Aus diesem göttlichen Leben war denn auch eine Rückkehr möglich, wie in den indischen Legenden die Person des Buddha viele Jahrhunderte nach seinem Tode zurückkehrt, um das Gemüth seiner Anhänger zu stärken und ihren Verstand zu erleuchten. Wäre eine Rückkehr auch aus dem absoluten Nichtsein selbst nur als möglich denkbar?

Das Gewicht dieser Einwürfe war nicht zu verkennen. Man fügte noch andre bei, welche von viel geringerer Bedeutung waren, und welche man nicht der Erfahrung, sondern der Speculation verdankte. Man sprach von der Einheit der menschlichen Natur, die durch allen Rassenunterschied nicht verdrängt werden könne. Unsre Fähigkeiten, so lehrte man, sind wesentlich überall dieselben. Das menschliche Geschlecht ist eine große Familie, deren sämmtliche Glieder mit demselben Verstande ausgerüstet, dasselbe Gewissen und dasselbe religiöse Gefühl besitzen. Wäre es anders, so würde es nicht viele Varietäten von einer Menschenart geben, sondern eine Anzahl Menschenarten oder Mensch-

heiten mit verschiedenen Fähigkeiten, verschiedenen Geisteskräften, verschiedenen Naturen. Es war ein sehr schlüpfriges Gebiet, auf das man sich mit diesen Einwürfen wagte. Die ganze Frage nach den Kennzeichen der Rassen ist noch so wenig aufgehellt, daß Jahre, wenn nicht Jahrhunderte vergehen werden, ehe man auf das, was hier als entschieden betrachtet werden kann, seine Folgerungen bauen wird. Auch ist es jedenfalls auf's strengste zu verwerfen, wenn man vorgefaßten Meinungen zu Liebe sein Auge der Wirklichkeit verschließt. Es geziemt uns im Gegentheil, unsre Begriffe nach dem zu bilden und somit auch umzubilden, was uns die Beobachtung und die Verbindung der Beobachtungen lehrt. Die Theorie muß nach den neuen Thatsachen, welche man im steten Verlaufe der Untersuchung kennen lernt, modificirt werden. Wenn sie auch selbst auf Thatsachen gegründet ist, so waren dieselben doch möglicher Weise viel zu schwach, um das, was man darauf baute, zu tragen. Man hat vielleicht aus den Erscheinungen Schlüsse gezogen, die weit über die Grenzen hinausreichen, innerhalb deren diese Erscheinungen selbst gefunden werden. Aber dann ist es auch nöthig, diese Schlüsse in die alten Grenzen zurückzuführen. Nichts ist ungereimter, als Vorstellungen, welche man der Beobachtung vieler Menschen verdankt, auch dann, wenn man neue, ganz andre Menschen wahrgenommen hat, nicht allein fest zu halten, sondern diese Wahrnehmung deßhalb für unrichtig zu erklären. Es steht mit der wahren Methode der Wissenschaft in heftigem Widerspruch, daraus, daß man die Religion bei vielen Völkern gefunden hat, zu schließen, daß sie dem Menschen von Natur eigen sei, und nun die Behauptung, daß man ein neues Volk ohne Religion aufgefunden habe, mit dem Ausspruch abzuschneiden, ein solches Volk sei unmöglich, weil, wenn es ein solches gäbe, dasselbe der menschlichen Natur nicht theilhaftig wäre.

Wie man aber auch über das Resultat, zu dem uns die Untersuchung einst führen wird, denken mag, daran können wir jedenfalls als an einem gesetzmäßigen Schlusse aus allem Vorhergehenden festhalten, daß man bis jetzt wenigstens noch zu keinem unzweifelhaften Resultate gelangt ist. In Bezug auf die Frage, ob es auf der Erde Volksstämme oder ganze Menschenrassen gibt, welche ohne irgend einen Glauben an Gott leben und sterben, können die Ansichten noch sehr verschieden sein. Mag auch auf empirischem Gebiet eine bejahende Antwort mehr für sich haben als eine verneinende, so ist man doch nicht berechtigt, jetzt schon zu glauben, die erstere sei über allen Zweifel erhaben. —

Neben der Frage, ob es Volksstämme ohne Religion gibt, steht die andre ob sich unter Völkern, die an Gott glauben, Individuen ohne Religion finden. Mit Unrecht hat man beide Fragen meistens mit einander verwirrt. [1])

---

[1]) Sehr richtig machte Bendyshe die Bemerkung, »that two questions had been mixed together, which were really quite distinct. It was one question whether

Was nun die letztere Frage betrifft, so kann die Antwort wohl nicht zweifelhaft sein. Selbst in den niedersten Schichten unsres christlichen Staates leben — falls wir nämlich der ernsten Untersuchung kundiger Männer einigen Werth beilegen wollen — nur noch allzuviele so ganz verwahrloste Geschöpfe, daß sie nie von Gott gehört und sich selbst nicht die schwächste Idee von Gott gebildet haben.[2]) Was aber die höheren Stände betrifft, so gehören viele zu ihnen, die im Endlichen so versunken sind, daß sie den Gedanken an Gott selten oder nie in sich aufkommen lassen, ja sogar manche, welche das Dasein Gottes ausdrücklich leugnen und die Religion eifrig bekämpfen. Ihr Verstand hat sie dazu gebracht, dem Glauben an Gott zu entsagen, ihn nicht nur für unbeweisbar, sondern sogar für verwerflich zu erklären, wenn sie auch geneigt bleiben, die Schönheit desselben anzuerkennen und eine große Kraft für jeden, in dem er sich zufällig findet, darin zu sehen. Es ist ebenso widersinnig, auf religiösem Gebiete das Dasein von Atheisten zu bezweifeln, als auf sittlichem Gebiete die Behauptung widersinnig wäre, daß es keine Verbrecher gebe; und ich fühle mich durchaus nicht vermessen genug, um Hegel auf einem seiner verwegensten Schritte zu folgen, und im Atheismus gerade einen Beweis für das wahrhaft Menschliche der Religion zu finden, da auch er, der sie mit Haß verfolge, doch innerlich mit ihr beschäftigt sei;[3]) denn man würde, wenn man in gleicher Weise in Bezug auf diejenigen fortschließen wollte, welche den Irrthum, den Aberglauben, das Böse bekämpfen, besonders wenn sie dessen schädliche Wirkung

---

there are individuals in any community who have no knowledge of a God; and quite another question, whether there were races of men devoid of such knowledge.«

[2]) »There could be no doubt,« so urtheilte Reddie über England, »that, even in our country, there was great ignorance of religion; and fifteen or twenty years ago a blue book was published, containing the report of the Commissioners on Education, in which it appears that they had found among our own people in the mining districts persons who were totally ignorant of a God.« Ebenso versicherte Kerr: »His own experience in several large parishes in England had taught him that, even in this country, there were many persons who had but little notion of a God. In Liverpool he had found several instances of persons who were occupied in certain kinds of employment who had very little idea of a Supreme Being In the eastern parts of London also, he had met with several similar instances. and he had no doubt that a great many, even in this Christian Country, had no idea of a God.«

[3]) W. XI. 7. „In der That ist kein Mensch so verdorben, so verloren und so schlecht, und wir können Niemand für so elend achten, daß er überhaupt Nichts von der Religion in sich hätte, wäre es auch nur, daß er Furcht vor derselben oder Sehnsucht nach ihr oder Haß gegen sie hätte; denn auch in dem letzteren Falle ist er doch innerlich mit ihr beschäftigt und verwickelt. Als Menschen ist ihm die Religion wesentlich und eine ihm nicht fremde Empfindung."

einmal an sich selbst verspürt haben, zu den unsinnigsten Aussprüchen kommen und den Feind der Sünde zu einem Beweis für das echt Menschliche der Sünde machen.

Es wird sich gewiß Mancher darüber wundern, daß diejenigen, die augenblicklich zugeben, daß es Atheisten gibt und daß ihre Anzahl unter den gebildeten Ständen in manchen Zeiten, zu welchen auch die unsre gehört, sehr groß genannt werden kann, sich noch stets mit der Beweisführung bemühen und auf sie großen Werth legen, daß keine wilden Volksstämme ohne Religion zu finden sind. Gleichwohl ist diese scheinbar so fremde Erscheinung leicht zu erklären. Sie steht in genauem Zusammenhang mit dem Vorurtheil, daß man, je mehr man sich dem Ursprung unsres Geschlechtes nähere, Gott um so näher sei. Man sucht die wahrhaft menschliche Natur da, wo — wie man sich auszudrücken pflegt — der Mensch erst frisch aus der Hand seines Schöpfers hervorgegangen ist, und somit bei dem Menschen in dem ursprünglichen Naturzustande und bei den wilden Stämmen, die auf demselben Standpunkt stehen geblieben sind und an der Bildung keinen Theil genommen haben; als ob die Bildung nichts weiter, als ein Verderben, ein Verkünsteln wäre, ein Entfernen des Natürlichen, um das Kunstmäßige, das Unnatürliche an seine Stelle zu setzen. Ein Jahrhundert, wie das vorige, mochte an dieser Vorstellung Gefallen finden, unsrer Zeit ziemt sie nicht mehr. Wir haben das Werk der Bildung besser schätzen gelernt; wir verehren in ihr die Macht, welche uns von einer niederern Stufe des Natürlichen zu einer höhern emporführt. Als vernünftiges Wesen ist der Mensch zu Entwicklung berufen. Was heißt aber Entwicklung anders, als in immer höherem Grade vollständige Entfaltung der ganzen Naturanlage? Es wäre eine schlechte Empfehlung für die Religion, wenn sie der Mensch wohl im Anfang besessen hätte, aber je mehr er seine Vernunft gebrauchen lernte, die der beste und erhabenste Theil seines Wesens ist, ihr um so mehr entfremdet würde. Sie wäre dann zwar ein Bestandtheil seiner rohen, aber nicht seiner entwickelten Natur. Und sollten wir denn die wahre Natur eines Wesens nicht da suchen müssen, wo es ausgebildet, wo es zur Reife gelangt ist, und schlechterdings nicht da, wo es noch in kindlicher Unschuld, aber auch in seiner kindlichen Unvollkommenheit sich befindet? Dann würde die Religion mit dem gröbsten Aberglauben auf gleicher Stufe stehen, der auch dem ungebildeten Menschen eigen ist, aber allmählich durch die Macht der Bildung zurückgedrängt wird, um endlich ganz zu verschwinden. Dasselbe Schicksal müßte sie treffen, wenn in der That die besten und edelsten Männer der Gegenwart sich durch die Wissenschaft dazu verpflichtet sähen, mit aller Religion zu brechen und sie für unvereinbar mit der Anerkennung des allgemeinen Gesetzes von Ursache und Wirkung zu halten, das in der That die einzige Atmosphäre ist, in welcher die Wissenschaft leben und wirken kann.

Unsre Vorstellung von der Sache ist in jeder Hinsicht eine ganz andere. Wir stellen den entwickelten Menschen weit über den nicht entwickelten, und wenn wir fragen, was zur wahrhaft menschlichen Natur gehört, so haben wir nicht den ersteren, sondern den letzteren im Auge. Wir werden daher in unsrer Ansicht durchaus nicht erschüttert, wenn wir vernehmen, daß bei rohen Naturvölkern, oder selbst daß in dem buddhistischen Staat, der so tief unter dem christlichen steht, keine Religion bemerkbar sei. Diese Erscheinung, weit entfernt uns zu entmuthigen, [1]) dünkt uns im Gegentheil so natürlich, daß wir durch das, was uns auf manchem anderen Gebiete begegnet ist, veranlaßt, also in Analogie mit der übrigen Entwicklung des Menschen, a priori vorauszusagen gewagt hätten, daß man es so und nicht anders finden müsse. Da wir bemerken, daß es viele Religionsformen gibt, welche wir ohne Hochmuth als tief unter unsrer eignen stehend betrachten können, viele selbst, von welchen wir kaum mehr zu behaupten wagen, daß sie in Wirklichkeit noch den Namen Religion verdienen, so erwarten wir wenigstens auf der allerniedrigsten menschlichen Entwicklungsstufe vollständigen Mangel an Religion zu finden. Wird diese Erwartung durch die Beobachtung bestätigt, so veranlaßt sie uns ebensowenig zu der Meinung, daß die Religion kein wesentlicher Bestandtheil unsrer Natur sei, als wir zögern, den Menschen ein vernünftiges und sittliches Wesen zu nennen, weil wir selbst in ganzen Volksstämmen wenig von dem entdecken, was wir bei uns als Aeußerungen von Vernunft und Sittlichkeit zu betrachten pflegen.

Während wir aber so einerseits nicht geneigt sind, unser Urtheil von früheren Zuständen abhängig zu machen, und vielmehr auf die späteren, die von

---

[1]) Das Fehlen der Religion bei den Völkern, die auf der niedrigsten Culturstufe stehen, ist ein Beweis, daß sie keine Frucht von Unwissenheit und Furcht ist, welche bei ihnen gewiß im höchsten Maße vorhanden sind, der Beweis für die Unrichtigkeit der bekannten Verse des Petronius:

Primos in orbe Deos facit timor, ardua coelo
Fulmina quum caderent, discussaque moenia flammis,
Atque ictus flagraret Athos.

Ja selbst wenn die Religion einzig nur die Folge der Betrachtung der endlichen Dinge wäre, so würde uns doch eine genaue Analyse nöthigen, dem Ausspruch Brown's beizustimmen (Philos. of the human mind IV. 330.): »It was not the fear, but the previous admiration of the new phenomenon, which made the Gods; and, but for this admiration of what was new and great, the fear of the thunderbolt could as little have produced fear of a Divine Being, before unknown and unsuspected, as the fear of being burnt to death when our house was in fire, could, of itself, have suggested the notion of a Divinity.“

Mit Recht schrieb Herder (W. III. 194.): „Es heißt nichts gesagt, daß Furcht bei den meisten ihre Götter erfunden. Die Furcht, als solche, erfindet nichts: Sie weckt blos den Verstand, zu muthmaßen und wahr oder falsch zu ahnen.“

höherer Entwicklung zeigen, blicken wollen, achten wir uns andrerseits nicht verpflichtet, um im Späteren unbedingt das Höhere zu sehen. Die Bewegung des Menschen ist in der Regel ein Fortschritt, aber sie ist es doch nicht immer, weder im Leben der Individuen, noch in dem der Völker. Wir legen der Entwicklung großen Werth bei selbst da, wo sie einseitig ist und dadurch zu vielen Irrthümern und Verkehrtheiten führt; aber wir können uns ihrer doch erst dann als Maßstab dessen bedienen, was unsre Natur ihrem Umfang und Reichthum gemäß zu leisten vermag, und was alles als wesentlicher Bestandtheil von ihr betrachtet werden muß, wenn sie nicht eine einseitige, sondern eine vollkommene ist. Von diesem Princip ausgehend wagen wir es mit dem Blick auf die Erfahrung unsres eignen Lebens und auf die Geschichte der Menschheit, die Religion als solch einen wesentlichen Bestandtheil unsrer Natur darzustellen. Wenn auch die Sache der Religion manchmal für immer verloren schien, so trat sie doch bald wieder in ihre Rechte und strahlte in hellerem Glanze, denn je zuvor. [1]) Auch heute noch fühlen wir uns wenig zu denjenigen hingezogen, die der Liebe zur Wissenschaft, wie sie behaupten, die Religion als Opfer gebracht, die uns aber noch den Beweis schuldig sind, daß die erstere, wenn sie auch noch so vollständig erkannt und angewandt und als unbeschränktes Gesetz von Ursache und Wirkung bei allen Erscheinungen ohne irgend welchen Unterschied festgehalten wird, die letztere nothwendig ausschließen müsse. Noch immer erblicken wir den ganzen Menschen, dem die Zukunft gehört, nicht in dem Mann der Wissenschaft allein, sondern in dem religiösen Mann der Wissenschaft. Noch immer hegen wir das Vertrauen, daß die Entwicklung auf dem Gebiet des Wissens uns nicht auf dem Gebiet der Religion zu dem Standpunkt derjenigen wilden Völker zurückführen wird, welche ohne Gott in der Welt leben. Noch immer sind wir fest überzeugt, daß unsre Religion sich mehr und mehr von allen fremden Zusätzen reinigen wird, um so im hellen Glanze ihrer eignen Vollkommenheit zu strahlen; aber wir befürchten darum nicht, daß ihr Reinigungsprozeß mit Selbstmord endigen werde.

Oder sollten wir in der That diese Befürchtung hegen müssen? Wenn wir auf die Entwicklung der Religion schauen und aus den Erscheinungen, welchen wir in der Geschichte begegnen, ihr Entwicklungsgesetz ableiten, so zeigt sich uns das Gegentheil.

Die Religion hat ja auch gerade, weil sie aus des Menschen Natur entsprungen ist, so gut als der ganze Mensch eine Geschichte. Sie bleibt beständig mit allen Vorgängen auf dem Gebiet unsres Geistes im innigsten Zusammenhang und bildet daher den Maßstab unsrer Entwicklung in allem Uebrigen, so

---

[1]) Man sehe III. B. d. Recht d. Rel. S. 82—85.

wie sie ihrerseits wieder darnach bemessen wird. Das religiöse Gefühl verleiht uns nur die allgemeine Ueberzeugung von dem Vorhandensein einer göttlichen Macht; aber diese Ueberzeugung ist zu unbestimmt, als daß man bei ihr stehen bleiben könnte. Der Mensch strebt nach einer bestimmten Vorstellung von Gott. Woran aber soll er sich diese bilden? Nur an dem, was nach seinem eignen Urtheil das Höchste ist. In seinen Göttern bildet der Mensch sich selbst ab, und jedes Volk verleiht den Namen Gott dem Höchsten, dem Besten, was im Bereich seiner Gedanken sich vorfindet. [1]) Natürlich liegt dies im Bereich des Endlichen; denn nur von dem Endlichen vermögen wir uns durch eigne Anschauung eine Vorstellung zu bilden. So oft daher der Mensch von Gott spricht, muß das Wort, das er wählt, um sein Wesen auszudrücken, einem endlichen Gegenstande entlehnt sein; jedoch stets dem Gegenstande, welchem er den größten Werth beilegt. Die Entwicklung der Religionen muß somit darin bestehen, daß die Vorstellung dieser göttlichen Macht stets höheren endlichen Wesen entlehnt wird. Zuerst sind es die leblosen oder lebenden Naturgegenstände außerhalb des Menschen, in welchen man diese Macht anschaut und verehrt. Derartige Dinge sind die Sonne, die übrigen Himmelskörper, die fruchtbare Erde, die befruchtende Ströme, hohe Gebirge, wilde Thiere u. s. w., wobei es dann von dem wohlthätigen oder verderblichen Einfluß der Natur ringsum abhängt, ob diese höhere Macht als eine gute oder auch als eine böse betrachtet wird, ein Umstand der seinerseits den Charakter der Verehrung bedingt. Man hat die Frage aufgeworfen, ob denn die Naturgegenstände als solche verehrt werden, oder die göttliche Macht, welche, selbst unsinnlich, in dem Sinnlichen sich offenbart. Allein mit dieser Frage nöthigt man dem Alterthume eine Unterscheidung auf, die es selbst noch nicht machte, und die erst das Werk späterer Denker ist,

---

[1]) Schon Luther sagte: „Gott ist eine Tafel, auf der nichts weiter steht, als was du selbst darauf geschrieben," und er führte seine allgemeine Vorstellung selbst in folgenden Einzelheiten näher aus: „Die Heiden, die ihren Sinn auf Gewalt und Herrschaft gestellt hätten, hätten ihren Jupiter zum höchsten Gott aufgeworfen. Die Anderen, so nach Reichthum, Glück, oder nach Lust und guten Tagen gestanden, hätten sich den Hercules, Mercur, die Venus oder andere zu Göttern erwählt. Die schwangeren Frauen die Diana oder Lucina, und so fort hätte sich Jeder zum Gott gemacht, was er in seinem Herzen getragen habe."

Bekannt sind die schönen Verse Göthe's:

„Im Innern ist ein Universum auch;
Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Daß Jeglicher das Beste, was er kennt
Er Gott, ja seinen Gott benennt,
Ihm Himmel und Erden übergibt,
Ihn fürchtet und wo möglich liebt."

welche die Religion ihres Volkes läutern wollten. Das Volk fällt nieder vor der Sonne, dem Strome, dem Thiere und macht sich keine Gedanken darüber, ob es ein solches Wesen selbst als sinnlichen Gegenstand verehrt, oder eine darin sich offenbarende unsinnliche Macht. Von dem rein Unsinnlichen hat es in der That noch keine Vorstellung; denn hätte es eine solche, so würde es von der Gottheit in ganz anderen Formen reden; und wie verwandt einander beide Standpunkte sind, auf denen man eine Sache als Zeichen von etwas Höherem oder als das Höhere selbst betrachtet, erhellt noch heut zu Tage aus dem Niederknieen vor dem Altar, vor dem Evangelium u. s. w., besonders auch aus der Lehre von dem Abendmahl bei Katholiken und Lutheranern im Gegensatz zu den Reformirten.

Auf die Naturgegenstände außerhalb des Menschen folgt der Mensch selbst, und so bald dieses menschliche Element in die Religion kommt, beginnt auch nach meiner Ansicht die bewußte Scheidung zwischen dem Zeichen und der dadurch dargestellten göttlichen Macht. Man beugt seine Kniee nicht vor dem Menschen als sinnlichem Wesen, sondern man stellt sich unter der Form des Menschen die göttliche Macht vor. Sie wird nun auch in der Gestalt des Menschen abgebildet, und diese Abbildung ist ein wichtiger Schritt in der religiösen Entwicklung. Man kann sagen, daß in den niederen Religionsformen das Bild für die Religion das ist, was die Sprache für das Denken, das Mittel, um mit dem religiös Verehrten in Beziehung zu bleiben und Vorstellung und Cultus zu entwickeln. Man kann nun auch die göttliche Macht als Mensch handeln lassen und in menschliche Verhältnisse versetzen, wodurch eine ganze Welt von Mythen hervorgerufen wird. Anfangs ist jedoch bei der Abbildung und Vorstellung die rein menschliche Figur nicht genügend. Man fügt ihr noch eine Anzahl Naturgegenstände bei, oder man sucht das Menschliche durch Vergrößerung und Vervielfältigung zu einem höhern Grad von Kraft zu erheben. Mit einer Anzahl Köpfe oder Hände, mit vielen Gesichtern, Brüsten oder Augen, selbst mit einer größern Anzahl von Zeugungsorganen stellt man die Gottheit dar. Erst allmählich wirft man alle diese Zusätze ab und begnügt sich mit der reinen Menschengestalt.

In dieser Gestalt äußert sich das Geistesleben, und man ist nunmehr auch auf dem Wege zu einer noch viel höheren Stufe religiöser Entwicklung, auf welcher man die göttliche Macht unter der Gestalt des Menschen als geistiges Wesen, des Menschengeistes, sich vorstellt. An die Stelle der sinnlichen Abbildung und der Mythologie tritt dann das Wort, der Hymnus, der rein geistige Ausdruck geistiger Gedanken; und mag nun auch in der Verehrung der göttlichen Macht das Sinnliche noch nicht ganz fehlen, so hat es doch einen ganz andern Sinn erhalten. Es dient dem Verehrer des Göttlichen nicht mehr als Ausdruck des Göttlichen selbst, sondern nur als Anregungsmittel zu religiösem

Leben. Es ist nichts weiter als ein sinnliches Zeichen geworden, dessen man um so weniger bedarf, je besser man im Stande ist, sich auf dem Gebiet des rein Geistigen zu bewegen. Völker und Zeiten sind hierin sehr von einander verschieden. Hätte unsre reformirte Kirche die Zeichen der Taufe und des Abendmahls nicht durch Ueberlieferung erhalten, so würde es ihr nie in den Sinn kommen, sie einzuführen. Zur Aufnahme in die christliche Gemeinschaft würden wir nicht auf sinnliche Weise das Haupt mit Wasser besprengen, sondern in rein geistiger Weise ein Wort der Ermunterung und Belehrung sprechen. Nach meiner Ansicht liegt hierin gerade die Ursache, warum man den Zeichen der Taufe und des Abendmahls stets einen höhern Sinn beilegen wollte; als bloße Zeichen fühlte man kein Bedürfniß nach ihnen.

Auch auf diesem höchsten Standpunkte von Religion ist noch Entwicklung möglich. Man denkt sich die göttliche Macht unter der Form des Menschengeistes; aber diesen findet man nur als endlich, als unvollkommen. Der Fortschritt muß daher darin bestehen, daß mehr und mehr alle Beschränktheit und Unvollkommenheit entfernt, und das Göttliche nicht in der Form des endlichen Menschengeistes, sondern in der des unendlichen und vollkommenen Geistes erkannt und verehrt wird. Auch in der Verehrungsweise muß nun nicht nur alles Sinnliche, sondern auch alles Unvollkommene wegfallen, alles was allein beim Cultus einer Naturkraft oder eines endlichen Geistes Bedeutung und Werth hätte.

Es herrscht also in der Geschichte der Religion das Entwicklungsgesetz, daß immer mehr alles, was nicht rein geistig ist, alle Naturverehrung und bloß natürliche Verehrung des göttlichen Geistes verschwindet.[1]) Die Vorstellung von Gott als dem vollkommenen Geist ist die höchste, und das Verhältniß zu diesem Gott wird auf der höchsten Stufe der Religion ebenso als ein rein geistiges betrachtet. Läßt sich nun aber das geistige Leben sowohl in seinem selbständigen Dasein als in seinem Verhalten zu dem geistigen Leben andrer Wesen am vollständigsten durch die Eigenschaften der Weisheit und Liebe kennzeichnen, so ist die vollkommenste religiöse Vorstellung, deren der Mensch fähig ist, die von Gott als der unendlichen, der vollkommenen Weisheit und Liebe; und denken wir uns endlich in unsern irdischen Verhältnissen Weisheit und Liebe in der schönsten Weise da vereinigt, wo wir das Verhältniß zwischen dem Vater und Kinde finden, so ist der erhabenste Name, mit dem wir Menschen das göttliche Wesen bezeichnen können, nicht der Name König oder Herr, sondern

---

[1]) In dem schönen Brief an Diognet aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wird das Christenthum der Religion der Heiden und Juden so gegenüber gestellt, daß die Heiden einen nicht geistigen Gott verehren, die Juden einen geistigen, aber nicht in geistiger Weise, die Christen dagegen einen geistigen Gott in geistiger Weise, durch Werke der Liebe und Dankbarkeit.

Vater, und zwar um von Neuem auszusprechen, daß alles Mangelhafte und Unvollkommene der irdischen Beziehungen hier wegfällt, der Name, mit dem Jesus uns vor Gott zu treten gelehrt hat, da er seine Jünger beten lehrte: Unser Vater, der du bist in dem Himmel. [1])

Wo einmal die höchste Form erreicht ist, wo man Gott als den vollkommenen Geist, den unendlichen Vater von allem, was existirt, sich denken gelernt hat, da ist auf eine noch höhere Form der Vorstellung nicht mehr zu hoffen. Die Entwicklung, deren der Mensch fähig, ist damit beschlossen. Die Religion Jesu, die uns das Göttliche mit solchen Namen zu verehren gelehrt hat, kann in dieser Hinsicht durch nichts mehr übertroffen werden — und von einer Vervollkommnung des Christenthums kann hier keine Rede sein. Die Erfahrung von achtzehn Jahrhunderten lehrt denn auch, daß noch kein Ausdruck für Gottes Wesen gefunden wurde, der reiner und erhabener wäre und den Bedürfnissen des religiös gestimmten Herzens besser entspräche, als der einfache, allgemein verständliche, der Gott als vollkommene Weisheit und Liebe, als unsren himmlischen Vater anerkennt, wenn sich auch noch so viele Geister mit der Religion beschäftigten; und es sind wahrlich nicht die geringsten der Menschheit gewesen, welche dieser Sache ihr Leben geweiht haben.

Und doch, wenn auch das Christenthum in dieser Beziehung nicht vervollkommnungsfähig heißen mag, so ist doch die Bahn der Entwicklung auch hier noch nicht zurückgelegt. Können wir auch keine höhere Religion finden, so kann doch die einmal gefundene fruchtbarer für die Wirklichkeit und überdies von fremden Bestandtheilen mehr geläutert werden. Auf diesen beiden Wegen ist auch für den Christen noch Fortschritt möglich geblieben, und die Geschichte des Christenthums läßt uns im Laufe der Zeiten die Wirklichkeit dieses Fortschrittes bemerken.

Ich bezeichnete als den ersten Weg den einer stets vollständigeren Anwendung der Religion. Wenn wir unsre Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen einer höhern und einer niederern Religion lenken, so fällt uns die Erscheinung auf, daß die erstere unendlich reicher ist und viel mehr zu allem, was in dem Menschen vorgeht, in Beziehung tritt. Sie umfaßt sein ganzes Leben; sie erfüllt ihn in all seinem Denken und Thun, in allen Verhältnissen seines Erdenlebens, so daß er nirgends ohne sie ist. Der geistige Charakter der höhern Religionen eignet sich gerade besser für eine solche vollständige Anwendung. Niemals braucht eine geistige Vorstellung uns ganz zu verlassen; unter allen Verrichtungen und Schicksalen des Lebens, welche uns auch beschäftigen mögen, kann sie uns

[1]) Wer von uns sollte auch bei diesen Worten an etwas Oertliches denken, an ein Wohnen Gottes nicht auf der Erde, sondern irgendwo außerhalb derselben? Nicht um Ortsbestimmung, sondern um Religion handelt es sich hier, um die wahrhaft religiöse Anerkennung, daß bei der Bezeichnung Gottes als Vater an nichts von all dem Unvollkommnen, das auch von dem schönsten und würdigsten Verhältniß auf Erden untrennbar ist, gedacht werden möge.

begleiten und unser Denken, Fühlen und Wollen durchdringen. Eine sinnliche Handlung dagegen gehört ganz der Vergangenheit an, sobald die sinnlichen Erscheinungen, in denen sie besteht, nicht mehr sichtbar sind. In meinen Gedanken brauche ich nie ohne Gott zu sein, aber es ist mir unmöglich, den ganzen Tag Gott Opfer dazubringen. Der Ermahnung: Betet ohne Unterlaß! kann ich Genüge leisten, wenn das Beten hier in einem geistigen Sinne aufgefaßt werden darf; aber es ist gänzlich unausführbar, wenn ich unter Beten das Stammeln von Worten zu Gott und die sinnliche Erscheinung des Händefaltens oder der Kniebeugung zu verstehen habe. Religion in geistigem Sinne kann ich jeden Augenblick meines Lebens üben, aber Religion als eine sinnliche, körperliche Verrichtung, als ein Dienst mit den Lippen oder mit den Händen ist von selbst auf bestimmte Zeiten beschränkt. Gerade deßhalb stehen die Propheten von Israel, gerade deßhalb steht die reine Religion Jesu so hoch über Heidenthum und Mosaismus, weil das Gebiet der sogenannten religiösen Feierlichkeiten um so viel kleiner geworden, und bei dem, was noch beibehalten wurde, das Sinnliche doch so ganz in den Hintergrund gedrängt ist, daß der äußern Handlung aller Werth abgesprochen wird, um ihn ausschließlich der frommen Gemüthsstimmung beizumessen, deren Ausfluß sie war, und die nicht zugleich mit ihr ein Ende nahm. Und im Christenthum selbst, wie hoch steht da nicht der Protestantismus über dem Katholicismus! In dem letzteren bleibt die Religion mehr außerhalb, mehr neben dem gewöhnlichen Leben; in dem erstern dagegen ist sie bestimmt, das ganze Leben zu heiligen und Gott zu weihen, der Sauerteig zu sein, der den ganzen Teig durchsäuert. Es war ein herrlicher Gedanke, der in den sieben Sacramenten der katholischen Kirche ein Symbol der Religion sah, die den Menschen erquickt und tröstet von der Wiege bis zur Bahre, von der Taufe bis zu des Sterbenden letzter Oelung. Nur schade, daß man etwas ganz Andres, als Zeichen, die zur Ermunterung und Stärkung des frommen Lebens geeignet waren, daraus machte; daß man der Handlung selbst einen Werth beilegte, der selbst von der religiösen Stimmung des Augenblicks unabhängig war, besonders unabhängig von dem religiösen Tone des ganzen Lebens. So wurden sie äußerliche Gnadenmittel, und man mußte sich diesen Handlungen unterziehen, oder sie selbst verrichten, um mit der Gottheit in gutem Einvernehmen zu stehen. Sie waren die religiösen Pflichten, die man erfüllen mußte; waren sie erfüllt, so hatte man den Anforderungen der Religion genügt, man hatte mit ihr abgerechnet. Besonders in dem Sacrament der Beichte oder der Buße trat es deutlich zu Tage, wie die Religion, wie das Gewissen [1]) aus dem gläubigen Laien heraustrat und in den Priester versetzt wurde. Der Protestantismus hat zu andern und bessern

[1]) Sehr schön hat Herder in seiner Abhandlung „von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen" auf die Einheit der Religion und des Gewissens aufmerksam gemacht. Man sehe besonders W. XLIV. 251, 255 u. folg.

Anschauungen geführt; aber nur um schnell wieder davon abzuweichen. Es hat noch so wenig davon das Gemüth derer, die den Namen angenommen, durchdrungen, daß selbst noch heut zu Tage bei den meisten Protestanten die Religion blos eine äußerliche Sache ist, eine Handlung, die von Zeit zu Zeit verrichtet wird, aber ohne in der ganzen Lebensrichtung ihre wohlthätige, beseelende Kraft zu äußern. Man ist religiös, so lange man zur Kirche geht, so lange man seine Kinder taufen läßt oder am Abendmahle Theil nimmt, so lange man mit kirchlicher Einsegnung in die Ehe tritt, ein Capitel aus der Bibel liest, zu bestimmten Tageszeiten ein Gebet murmelt oder ein frommes Lied singt; wenn aber diese Handlungen abgethan sind, wenn all dieses Gebahren vorbei ist, an dem man sich auch ohne Religion im Herzen, weil es nur äußerliches Werk, betheiligen kann, — was bleibt dann von Religion noch übrig? Man ist religiös in der Kirche und am Sonntag und man hält es vielleicht an diesem einzigen Tag in der Woche für Sünde, sich mit etwas Andrem zu beschäftigen, als was einen religiösen Anstrich hat; aber wo ist denn die Religion während der sechs übrigen Tage, und wo bleibt sie in der Schule? Eine tiefe Kluft gähnt zwischen dem religiösen und dem nicht religiösen Leben; bald lebt man das eine, bald lebt man das andre und zerstört so die Einheit des Menschen, und die Gottheit muß sich mit einem schmalen Theile des menschlichen Daseins begnügen. Es ist, als ob man es nicht lassen könne, Gott von Zeit zu Zeit eine Staatsvisite zu machen, aber als ob dann auch damit alles abgethan sei, und er nichts mehr zu fordern habe.

Mit dieser Mangelhaftigkeit der Religion hängt auch ihre Unreinheit zusammen. Je höher die Entwicklungsstufe der Religion ist, um so mehr steht sie mit dem ganzen, auch in der Wissenschaft entwickelten Menschen im Einklang. Schreitet er in der Kenntniß der Natur, des Geistes, des Staates fort, so will sie ihn in diesem Fortschritt nicht hemmen, ihm nicht als Wahrheit aufdrängen, was seine Forschung ihn verwerfen lehrte, nicht als Ketzerei in ihm verdammen, was sich ihm als Wahrheit erprobt hat; denn sie hegt die Ueberzeugung, daß sie um so weniger durch die Resultate seiner Untersuchung beeinträchtigt werden kann, je mehr sie sich auf ihr eigenes Gebiet beschränkt. Sie will stets nur in ihrem eigenthümlichen Charakter, stets nur als Religion sein ganzes Denken begleiten; aber sie erhebt keine Ansprüche darauf, selbst allein dieses ganze Denken zu sein. Sie erwartet von jeder Vermengung nur Unheil, eine unlautere Religion und eine unlautere Wissenschaft. Ihr Ziel ist erreicht, wenn sie den Menschen nie ohne die Ueberzeugung findet, daß Gott regiert. Wie er aber regiert, welche Wege er einschlägt, welcher Mittel er sich bedient, um den Plan seiner vollkommenen Weisheit und Liebe auszuführen — die Beantwortung dieser Frage überläßt sie dem Verstande, der aus der Wahrnehmung, Vergleichung und Verbindung der endlichen Dinge seine Schlüsse zieht. Sie ist lebendig

davon durchdrungen, daß man nur durch die Betrachtung der Welt kennen lernen kann, wie Gott die Welt eingerichtet hat, und sie hält sich daher nicht blos für befugt, sondern selbst für verpflichtet, die Wissenschaft vollkommen frei zu lassen, und unterwirft sich mit großer Bereitwilligkeit ihren Aussprüchen; aber sie verlangt auch ihrerseits, daß die Wissenschaft auf das lauschen solle, was sie selbst in ihrer eigenen Sphäre als Wahrheit verkündigt. Sie fühlt es, daß der Fortschritt des Wissens zwar die falschen Vorstellungen, mit denen sie früher verbunden, oder besser, wodurch sie früher beschmutzt war, zu entfernen, ihr selbst aber nie den mindesten Schaden zu bringen vermag. Was aber sollte sie sehnlicher wünschen, als falsche Vorstellungen zu verlieren? Was man gewöhnlich Glaube nennt, ist nicht Religion allein, sondern Religion verbunden mit allerlei Meinungen über die irdischen Dinge, abgesehen davon, ob diese richtig oder unrichtig sind. Anfangs, wo der Verstand noch ungeübt ist, und die Phantasie freies Spiel hat, sind diese Meinungen sicherlich falsche. Die richtige Methode der Untersuchung wird erst nach dem Mißglücken vieler Bestrebungen gefunden, und langsam geht die Sonne des Wissens über der Menschheit auf. Welches Gebiet man auch nehmen mag, überall sind die ältesten Vorstellungen nicht die besten. Gleichwohl hält man sie, so lange sie nicht durch bessere ersetzt sind, für die richtigen. Warum sollte man auch mit demjenigen, was als Wahrheit anerkannt und als die richtige Weltwissenschaft ausgegeben wird, die Religion nicht verbinden? Man macht so gut als man kann eine Einheit daraus, welche nicht die Ueberzeugung Einzelner, sondern der großen Menge bildet, die sowohl ihre Religion als ihre Weltwissenschaft darin wiedererkennt, beide selbst in der schönsten Harmonie vereinigt. Dieses heißt dann religiöser Glaube, als ob nicht die Religion nur ein kleiner Bestandtheil davon wäre, während die größere Hälfte Meinungen und wohl gar falsche Meinungen über Natur und Leben bildet. Er verdient keinen andern Namen als den des Kirchenglaubens, d. h. des Glaubens von Tausenden von Menschen, die zu einem auch von Religion beseelten Körper verbunden sind. Und dieser Kirchenglaube sollte an der Unverletzlichkeit des religiösen Glaubens Theil haben müssen? Wir sollten verpflichtet sein, für die eiteln Meinungen unserer Vorfahren dieselbe Ehrfurcht zu hegen, die wir für ihren aufrichtigen religiösen Sinn fühlen? Es sollte uns nicht frei stehen, über die Welt und die Wege, die Gott in ihr verfolgt, anders zu denken, weil wir über das Wesen der Gottheit dieselbe Ansicht haben? Weil unser religiöses Gefühl unverändert ist und stets in derselben Weise sich äußert, sollte auch unsre Wissenschaft sich nicht ändern? Das Vertrauen auf Gott, das sie mit ihren Vorstellungen verknüpften, sollten wir nicht mit den unsern verbinden dürfen, die auf so viel festerem Fundamente ruhen, und deren Uebereinstimmung eine so viel innigere ist? Wir wissen es, dies ist die Forderung einer Partei, die sich rechtgläubig nennt, die sich in dem falschen Wahne

bewegt, daß nur der alte Pfad der rechte, nur die alte Lehre die wahre sei. Wir aber würden die Rechte unsrer Natur verkürzen, die nicht blos für Wärme, sondern auch für Licht geschaffen ist, wenn wir dieser Forderung Gehör schenken wollten. Wir unterscheiden in dem Kirchenglauben, der auch einst der unsre war, — und kein Wunder, denn in unsrer Jugend begreifen wir die Theorien der Phantasie weit besser, als die des reifen Verstandes — wir unterscheiden in ihm den rein religiösen Glauben, welcher den religiösen Kern desselben bildet, von all den Irrthümern, die ihn als harte Schale umgeben und den Kern selbst für das Auge unsichtbar gemacht haben. Wir suchen in die Erscheinungen der Welt einzudringen und ihre Gesetze kennen zu lernen, um unsre früheren Irrthümer durch richtige Anschauungen zu ersetzen; und mit diesen richtigen Anschauungen, mit dieser durch Erfahrung gebildeten und auf Erfahrung beruhenden Weltwissenschaft verbinden wir unsren unveränderten religiösen Glauben. Die Orthodoxen selbst können das Recht unsres Thuns nicht bestreiten; denn auch sie rühmen sich, daß sie nicht ewig auf demselben Fleck stehen geblieben, sondern mit der Wissenschaft fortgeschritten seien, und was diese vollständig und unwiderlegbar bewiesen habe, mit Freuden aufgenommen hätten, um es ihrem Systeme einzuverleiben und das, was damit in Streit war, daraus zu entfernen. Wir bestreiten, daß sie es jemals mit Freuden und jemals zur rechten Zeit gethan haben. Wir behaupten, daß sie immer erst dann dazu kamen, wenn es kein anderes Auskunftsmittel mehr gab, und die ganze Festung verloren gewesen wäre, wenn man nicht wenigstens das äußerste Bollwerk preisgegeben hätte. Aber wie dem auch sei, was sie seit Jahrhunderten gethan zu haben erklären, das allein ist es, was wir zu thun gedenken, nehmlich unsern religiösen Glauben mit den Resultaten unsrer wissenschaftlichen Forschung zu verbinden. Und wenn es uns auch nicht glücken sollte, eine befriedigende Form für diese Verbindung zu finden, wenn wir auch außer Stande wären, die Aussprüche unsrer Religion mit denen unsrer Wissenschaft zu einer solchen Formel, zu einem Ganzen zu vereinigen, so daß alle Schwierigkeiten gehoben, alle Fragen beantwortet und jeder Streit beendet wäre; wenn wir auch das Mangelhafte und Unvollkommene aller dieser Bestrebungen anerkennen müssen, in welchen diese Vereinigung versucht wurde, und die zur Entstehung theologischer Systeme, des Deismus und Pantheismus, überhaupt einer Theologie und einer Philosophie der göttlichen Natur Veranlassung gegeben haben, so kann uns diese Anerkennung doch nicht dazu bewegen, das eine Glied der Verbindung dem andern zu opfern, die Wissenschaft der Religion, oder die Religion der Wissenschaft zu Liebe aufzugeben, sondern wir lassen vielmehr beide ungestört neben einander fortleben und sehen zu, ob es uns nicht doch einmal glücken möge, sie in voller, ungetrübter Harmonie zu vereinen; und wenn es uns nimmer glücken sollte, wenn jede neue Formel auch mit neuen Bedenken zu kämpfen hätte, so ergeben wir

uns still darein, daß Gott den Kräften unsres Geistes ebenso wie denen unsres Körpers enge Grenzen gesetzt hat. So kommen wir zu der bescheidenen Ansicht, — man pflegt ihr den Namen Theismus beizulegen — welche Gott als einen selbständigen und vollkommenen Geist anerkennt und im Leben der Natur und der Menschheit die Offenbarung seiner Macht verehrt, aber zufrieden ist, die Weise, wie er wirkt, allein aus dem Gang der Offenbarung kennen zu lernen, wie ihn die unermüdliche Forschung der Weltwissenschaft zu enthüllen wußte.

In dieser Vorstellung — und hierin sehen wir einen neuen Beweis dafür, daß sie die beste ist, deren wir fähig sind — ist die höhere Einheit zweier Richtungen gegeben, die beide in unserer Natur begründet sind und deßhalb mit gleichem Recht neben einander stehen, des Deismus und Pantheismus;[1]) denn durch sie steht die Welt nirgends, in keiner einzigen ihrer Erscheinungen außer Gott, und doch erkennt sie ihn als selbständig, über der Welt an und läßt das göttliche Selbstbewußtsein in dem Weltleben oder in dem Bewußtsein des Menschen nicht aufgehen. Aber auch sie genügt nicht allen Bedürfnissen und hebt nicht alle Schwierigkeiten. Wie wäre es auch möglich, wo selbst einer ihrer Bestandtheile, die Religion, soviel Unvollkommenes enthält, und der höchste Name, den wir Gott zu geben vermochten, immer noch irdischen Beziehungen entnommen ist?[2]) Aber gleichwohl ist sie vollkommner, als alle andern Vorstellungen, sie ist das Beste und Reinste, was wir jetzt wenigstens erreichen können. Und müssen wir selbst in unsrer Weltwissenschaft nicht mit dem Besten, was wir für den Augenblick finden können, zufrieden sein? Wer preist nicht das Gesetz der

---

[1]) Ich will hier die treffenden Worte von K. O. Müller anführen, die wir S. 245 f. seiner Proleg. lesen: „Es gehört wohl zum Wesen des lebendigen und natürlichen Glaubens, daß er immer nach entgegengesetzten Richtungen gezogen wird. Dem gläubigen Gemüthe des frühern Alterthums erschien auf der einen Seite die Gottheit so nah, so befreundet, — sie saß mit ihm zu Tische, begleitete ihn bei Arbeit und Lust, sie redete mit ihm wie ein Mensch zum Menschen. Aber diese in jeder Mythologie vorherrschende Ansicht müßte bald alle Religion vernichten, wenn ihr nicht ein anderes Gefühl gegenüberstände, welches dem Menschen die unendliche Verschiedenheit des von ihm anerkannten und geglaubten Göttlichen und seiner eigenen Natur vergegenwärtigt, und ihn mit einer dunkeln Ehrfurcht und einem mystischen Gefühle erfüllt, zu dessen Bezeichnung er gern das Räthselhafteste und Geheimste seiner und der umgebenden Natur auswählt. Es ist deutlich, daß wenn die meisten homerischen Götter ihre Gestalt durch jenes Streben erhalten haben, im Dienste der Demeter und des Dionysos das Entgegengesetzte herrscht. Auf eine ähnliche Weise stehen sich, in einigem Zusammenhange damit, die Richtung zu individualisiren, und das Bestreben, die Allgemeinheit der Gottheit zu fassen, gegenüber, und wenn durch jenes die alten Stamm- und Landesgötter fast vermenschlicht werden, so wird das Göttliche, welches nie untergehen kann, in das Geschick hinübergerettet."

[2]) »Quem si patrem dixero, terrenum opineris; si regem, carnalem suspiceris; si dominum, intelliges utique mortalem.« So schrieb schon vor sechzehnhundert Jahren Minucius Felix (Octav. c. 18.).

Schwerkraft, wenn sich auch daraus viele Fragen ergeben, auf die wir noch die Antwort schuldig bleiben müssen? Wo fände sich ein Naturforscher, der nicht mit Recht auch da auf seine Wissenschaft stolz wäre, wo er alle Bedenken anerkennt, die mit seinen atomistischen oder dynamischen Anschauungen verbunden sind, oder die noch immer das Zusammensein von Anziehung und Abstoßung treffen? Es ist ein alter Spruch, daß das Vollkommene der Feind des Guten ist. Es geziemt uns rastlos nach dem Vollkommenen zu streben, aber wehe uns, wenn wir uns mit nichts zufrieden geben, so lange das Vollkommene nicht erreicht ist. Das Leben eines jeden von uns ist, wie das der ganzen Menschheit durch alle Jahrhunderte hindurch, ein Leben der Entwicklung. Die Zeit, welche dieser Entwicklung bestimmt ist, heißt Ewigkeit. Es genügt daher, wenn wir in jedem Augenblick ihres Verlaufes das Beste besitzen, was unsrer Kraft gerade entspricht.

Unsre Vorstellung ist so mehr eine Theilung zwischen Glauben und Wissenschaft als eine Verschmelzung beider; aber sie ist eine Theilung, welche keinen Streit veranlaßt. Hier sind keine zwei Kreise, die einander berühren und schneiden, sondern es ist immer derselbe Kreis, die Welt, aber von verschiedenem Standpunkt aus betrachtet und daher mit verschiedenem Lichte versehen.[1]) Ihr Charakter hat nichts gemein mit der andern Theilung, wodurch die Theile beständig unter sich in Zwiespalt sind, und wo man vom Standpunkte des religiösen Mannes anerkennt, was man von dem der Wissenschaft verwirft. Auf dem Standpunkt dieser schlechten Theilung, welche die Einheit unsres Wesens zerstört, befinden sich in der That auch noch in unsern Tagen bei weitem die meisten, welche Religion und Wissenschaft zugleich festhalten wollen. Um das Unnatürliche ihres Beginnens zu bemänteln, hüten sie sich wohl, ihr Ja und Nein in demselben Augenblick hören zu lassen. Sie sagen Ja und Nein nicht zu gleicher Zeit, sondern eine Zeit nacheinander, und zwar mit derselben Zeittheilung, auf die ich schon früher zu einem andern Zwecke aufmerksam machte. Auf dem Katheder und während der Woche lehren sie das Gegentheil von dem, was sie auf der Kanzel und Sonntags als göttliche Wahrheit, als höhere Offenbarung predigen; und in wie weit sie auch in der Schule einen sogenannten Religionsunterricht eingeführt haben, machen sie selbst diese zu einem Kampfplatz, wo im

[1]) Von dieser Richtung gilt der Ausspruch Kant's (Krit. d. rein. Vern. S. XVI.) „Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Princip der reinen Vernunft Statt finde, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung.“ In der That so verhält es sich hier. Eine einseitig wissenschaftliche Weltbetrachtung bringt den Menschen mit sich selbst, eine einseitig religiöse mit der Natur in Widerstreit. Beide müssen vereinigt sein.

einen Augenblick als unzweifelhafte Wahrheit verkündigt wird, was man im nächsten keck als unmöglich erklärt.[1]) Oder wenn es zufällig nicht zu einem wirklichen Streite kommt, so bleibt doch immer die Möglichkeit eines solchen vorhanden, weil man beständig in das Reich der Religion Fragen zieht, die in Wirklichkeit nichts mit ihr zu schaffen haben, sondern ausschließlich der Weltwissenschaft angehören, Fragen über die Entstehung der Welt, über den Ursprung der Menschheit, ob sie von einem Orte und von einem Paare abstammen oder nicht, über die Zeit der Schöpfung unsrer Erde und ob vor sechstausend Jahren oder nicht, über das Vorhandensein unabänderlicher Naturgesetze, oder ob die aufgenommenen Fäden beständig unterbrochen werden, um willkürlich wieder einen andern aufzunehmen.[1]) Der Glaube, der hier neben der Wissenschaft ver-

[1]) In seinem Werkchen: „Ob Schrift, ob Geist?" richtete Wislicenus an Diejenigen, welche die Bibel als Richtschnur des Glaubens, als göttliche Autorität erkannten, folgende Worte: „Ich frage euch also: Glaubt ihr an die zu Gibeon stillstehende Sonne? glaubt ihr an den redenden und Engel sehenden Esel Bileams? glaubt ihr an den Befehl Gottes für die Israeliten, die Aegypter um ihre goldenen und silbernen Gefäße zu betrügen? glaubt ihr an den vor den Weisen aus dem Morgenlande hergehenden und endlich über einem Hause stillstehenden Stern? glaubt ihr an den Stater im Fischmaul? Aber kein Wenden und Drehen mit der Antwort, keine Winkelzüge, nicht viele Worte mit dem falschen Scheine tiefer Weisheit, sondern ein einfaches Ja oder Nein entscheide euch für das Eine oder das Andere!" Prof. Guericke stellte sich dieser Herausforderung und antwortete auf alle diese Fragen „mit einem frischen, vollen und hellen einfachen Ja, und abermals Ja, und immer und ewig Ja." Diese unzweideutige Antwort veranlaßte Wislicenus in der spätern Ausgabe seines Werkes zu folgenden Worten: „Ich will solchen Glauben als ein Wunder preisen in dieser Zeit. Vor Jahrtausenden, als diese Dinge erzählt wurden, war es nicht schwer, sie zu glauben, und kein besonderer Ruhm, denn sie gingen aus der damaligen Weltanschauung hervor und stimmten mit ihr überein. Jetzt aber, unserer neuen Weltanschauung gegenüber, die durch die Wissenschaft erworben und durch die Bildung Allgemeingut geworden ist, die den Kindern schon in den Schulen eingeimpft wird, — dem Allem gegenüber diese Dinge noch für wirklich zu halten, noch denken zu können, daß ein Esel rede, und daß ein Stern vor einem auf der Landstraße hergehe und dann in einer Stadt über einem Dache stehen bleibe, das ist gewiß ein Wunder des Menschengeistes, nicht nur ein Wunder des Lebens, sondern ein Wunder des Todes, der Verstockung.

Freilich wird zu diesem Wunder schon in den Schulen ein guter Grund gelegt. Die alte und die neue Weltanschauung stehen da nebeneinander, und die armen Kinder müssen sich bei Zeiten gewöhnen, beide in Einem Kopfe zusammen zu haben und den Widerspruch für nichts zu achten, Schwarz für Weiß zu nehmen, und aus zweimal zwei fünf zu erhalten. Wenn ihre kleinern Geschwister meinen, die Fabeln mit den redenden Thieren wären wahr, und der schöne Stern da gehe neben ihnen her und bleibe dann mit ihnen bei des Nachbars Hause stehen, so berufen sie sich kühnlich auf ihren Lehrer, der ihnen gesagt habe, die Thiere könnten nicht reden, weil sie keine Vernunft hätten, und die Sterne wären Millionen und aber Millionen Meilen von der Erde entfernt und viel größer als diese. Wenn aber derselbe Lehrer ihnen den andern Tag von dem Sterne von Bethlehem erzählte, dann müssen sie das Frühere unterdessen bei Seite

treten wird, ist nicht der rein religiöse, die Anerkennung eines Gottes, dem unsre Seele in festem Vertrauen zugethan ist, sondern es ist nur ein mehr oder weniger verstümmelter Kirchenglaube, nicht die Anerkennung Gottes, sondern weltlicher Ereignisse,[1]) der Glaube an Dinge, die weit außer dem Bereiche

---

setzen, und das, was gestern unmöglich genannt wurde, heute für unzweifelhaft nehmen. Den Esel Bileams übergeht der Lehrer dabei klüglich, so kindlich poetisch die Erzählung ist, weil er nicht wagt, sie als Poesie zu behandeln. Das ist ein Grundzug unseres Religionsunterrichts. Der muß denn freilich zuweilen solche Glaubenswunder zur Folge haben, und wir möchten es andererseits für ein Wunder erklären, daß dieselben doch nicht allgemeiner sind, sondern der zweifelnde Verstand sein Recht so weit noch behauptet."

[1]) In den Vraagpunten des Tijds von Dr. Meyboom und Vrolik werden S. 13 f., 32 f. der christlichen Theologie mancherlei Aussprüche in den Mund gelegt, von welchen die Naturwissenschaft, wenn auch nicht das Gegentheil lehrt, so doch sicher lehren kann, weil sie in ihrer Untersuchung vollkommen frei ist und ihre Resultate nicht voraus festzustellen vermag. Die christliche Theologie behauptet da das Dasein einer Offenbarung, die Nothwendigkeit des Glaubens, die Wahrheit des Schöpfungsberichtes in der Genesis, den Ursprung der ganzen Menschheit aus einem Paare, die Schöpfung aller Dinge und das öftere Vorkommen von Wundern. Wenn dies alles wirklich zur christlichen Theologie gehört, so bleibt nur die Alternative, entweder die Theologie ist etwas ganz andres als der christlich religiöse Glaube, oder dieser Glaube kann keine Freiheit der Naturwissenschaft dulden, da er von ihr beständig den Todesstoß zu befürchten hat.

Wenn Prof. Jorissen S. 8 seiner Rede über den Begriff der allgemeinen Geschichte, wo er über den Ursprung der Menschheit spricht, sich folgender Worte bedient: „Der Glaube möge annehmen, was das Herz bedarf, die Wissenschaft besteht im Nichtwissen," so frage ich, was diese ganze Sache mit unserm Herzen zu thun hat; und wenn die Wissenschaft nun einmal vom Nichtwissen zum Wissen käme, und dieses Wissen mit dem, was man glaubte, in Streit stände, würde man dann den Bedürfnissen des Herzens nicht mehr genügen können? Arme Herzen, die ihr nur so von der Gnade der Wissenschaft leben könnt!

Auf gleiche Weise lehrt Wagner (die Schöpfung des Menschen u. s. w. S. 11): „Die wissenschaftliche Theologie muß von diesem Lehrbegriff — die Abstammung von einem Menschenpaare — als von einem Glaubenssatze ausgehen," während Agassiz in einer seiner Vorlesungen zu Boston erklärte, daß man die Entwicklungshypothese schon deßhalb verwerfen müsse, weil sie die Leugnung des Schöpfers mit sich führt und mit unsrer sittlichen Ueberzeugung in Streit ist.

In der British Association sagte Sir Walter James: »That the first man, or the first set of men, must have been savages, is a theory quite inconsistent with the notion that man was created by a Supreme Being. Arguing a priori, the first man created by the Supreme Being could not have been imperfect of this kind, but must have been endowed with strong intellectual and physical powers.« Anthrop. Rev. I. 434.

Als Dr. Morton in Philadelphia als Resultat seiner Forschung vortrug, daß die Menschen nicht aus einem Paare entsprossen sein können, trat Dr. Bachman, ein Geistlicher aus Charleston dagegen auf, weil eine solche Lehre in heftigem Streite stehe mit „dem Glauben und der Hoffnung des Christen für Zeit und Ewigkeit". Und als

unsres Gemüths liegen, die einmal geschehen und jetzt längst der Vergangenheit angehören. [1]) Es ist dies der Standpunkt, auf den sich Rudolph Wagner stellte, als er schrieb: „Mir sind der Glaube und die Wissenschaft zwei Welten, von denen jede einem System von concentrischen Kreisen gleicht, so zu einander gestellt, daß beide Systeme sich in gewissen Punkten berühren und schneiden, daher auf einander wirken, deren Curven aber niemals ineinander, sondern in sich selbst verlaufen. Ich kenne keinen Uebergang von der Natur zur Gnade. Wie sich der Gegensatz in der zukünftigen Welt lösen wird, weiß ich nicht. Es gibt Menschen, deren geistigem Vermögen eines dieser beiden Systeme von Gedankenkreisen, andre, denen beide offen stehen. Es gibt Naturforscher, welche glauben, es sei möglich, die Curven ineinander überzuleiten. Es gibt andre, die ihren Glauben, ihre Wissenschaft nebeneinander ablaufen lassen. Zu diesen letztern rechne ich mich, und mit diesem Bilde habe ich meinen ganzen Standpunkt bezeichnet. In Sachen des Glaubens liebe ich den schlichten, einfachen Köhlerglauben am meisten, in wissenschaftlichen Dingen rechne ich mich zu Denen, welche gern die größte Skepsis üben.“ [2])

Daß in Glaubenssachen der Glaube, in Sachen der Wissenschaft die Untersuchung und daher der Zweifel an seinem Platze ist, wer sollte dem nicht gerne beistimmen? Alles hängt nur von der Beantwortung der Frage ab, was Glaubenssachen sind, und hierbei zeigt sich gerade das Falsche und Unhaltbare der Lehre Wagners. Der Glaube, den er neben seiner Wissenschaft gelten lassen will, ist nicht der religiöse Glaube, der in Wirklichkeit mit dem Gebiet der Wissenschaft nichts zu thun hat, sondern einfach der Kirchenglaube, das traditionell kirchliche Dogma, dessen Annahme man fordert, als ob seine Bedeutung um nichts geringer sei, als die des religiösen Glaubens selbst. So wurden Behauptungen zu Glaubenssachen, die ihrem Wesen nach nur Sache der Wissenschaft sein können z. B. die Abstammung der Menschheit von einem Paare, was wir ja Wagner ausdrücklich für einen Glaubenssatz aussprechen hörten, wäh-

---

Boucher de Perthes seine Entdeckungen zum Beweise des hohen Alterthums der Menschheit mitgetheilt hatte, mußte er bald bitter darüber klagen, daß „man eine Frage von rein geologischer Natur zu einer theologischen Streitfrage gemacht habe“. Man sehe C. Vogt, Vorles. üb. d. Menschen. §. 14.

Man sieht daraus, wie allgemein noch die falsche Theilung ist, und wie man überall zu dem religiösen Glauben Fragen rechnet, deren Beantwortung durch die Wissenschaft dem wirklich religiösen Manne vollkommen gleichgültig sein muß.

[1]) „Wie etwa“ — sagt Hegel, Philos. der Gesch. S. 500 f. — „der Glaube, daß Dieser und Jener existirt und dieses und jenes gesagt hat; oder der, daß die Kinder Israels trocknen Fußes durchs rothe Meer gegangen, daß vor den Mauern von Jericho die Posaunen so stark gewirkt haben, wie unsere Kanonen.“

[2]) Wissen und Glauben, S. 10 f.

rend es unmöglich etwas andres als eine wissenschaftliche Frage sein kann. Oder sollte die Wissenschaft jemals die Untersuchung dieser Frage aufgeben können? Sollte sie, die doch der Geschichte der Menschheit und der Verbreitung des Menschen über die Erde nachforscht, die bei Pflanzen und Thieren nach dem Ursprung der Arten und Geschlechter fragt, sich gleichgültig gegen die Frage nach dem Ursprung des Menschen zeigen? Muß man aber zugeben, daß dies durchaus unmöglich ist, so ist die Frage, welche Wagner als eine Glaubenssache hinstellt, eine Sache der Wissenschaft und gerade darum keine Glaubenssache, sondern für den Glauben vollständig gleichgültig. Und wie es sich mit dieser Frage verhält, so verhält es sich auch mit allen derartigen, welche den gewöhnlichen Gegenständen der wissenschaftlichen Untersuchungen in Naturwissenschaft, Geschichte und Philosophie analog sind. Sie liegen alle außer dem Bereich des Glaubens, und erst durch diese strenge Grenzscheidung wird er ein wahrhaft religiöser Glaube, während er früher als Kirchenglaube nur eine Mischung des Religiösen mit allerlei wissenschaftlichen Meinungen war.

Dieser rein religiöse Glaube, welcher der Wissenschaft vollständige Freiheit läßt und mit allen Resultaten ihrer Untersuchung, mit allen Antworten, die sie auf ihre eigenen Fragen zu geben sich genöthigt sieht, Frieden hat, sollte je mit der Wissenschaft in Streit liegen, ja durch sie verurtheilt werden? Nein, frei möge sich die Wissenschaft gemäß den Gesetzen ihrer Natur entwickeln, — dem festen Vertrauen unsrer Seele auf Gott, das durch sie nicht begründet und daher auch von den in ihr stattfindenden Veränderungen nicht abhängig ist, kann sie keinen Schaden bringen. In welcher Richtung sie sich entwickeln wird, ist nicht schwer zu zeigen, wenn wir nur auf ihren Charakter und ihre Geschichte unsern Blick richten. Wie die Antworten auf alle ihre einzelnen Fragen lauten werden, ist uns, da ihre Vollendung noch so ferne liegt, in den meisten Punkten unbekannt; aber so viel wissen wir doch bereits, daß bei allen diesen Antworten die Nothwendigkeit des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, die unbeschränkte Allgemeinheit des Causalitätsgesetzes den Grundton bilden wird. Sollten wir sie aber deßhalb für unvereinbar mit der Religion halten? Die Religion hat ja nicht darunter gelitten, daß besonders im Laufe der letzten Jahrhunderte das Gebiet der Nothwendigkeit sich beständig vergrößert hat; warum sollte sie denn dadurch leiden, wenn endlich alle Ereignisse ohne irgend welchen Unterschied in diesen Bereich hereingezogen werden? Man hat allmählich bei Erscheinungen, in welchen man früher keine gesetzliche Ordnung zu entdecken vermochte und an ein stetes Eingreifen der göttlichen Allmacht zu denken gewohnt war, die Gesetzmäßigkeit eingesehen, ohne daß dadurch der religiöse Glaube eine Erschütterung erlitten hätte. Warum sollte er nun untergraben werden, wenn wir dieselbe Gesetzmäßigkeit bei allen Erscheinungen anerkennen und den Gedanken an ein Eingreifen Gottes überall aufgeben? Was

redet man von „einem machtlosen, an die Naturkräfte gebundenen Gott"?[1]) Als ob die Kräfte nicht gerade der Beweis wären, daß wir es mit einem mächtigen Gott zu thun haben; als ob sie nicht die Offenbarung seines Wesens, die Aeußerungen seines Willens wären. Gott thut alles, was ihm gefällt, das ist gerade die unverbrüchliche Ordnung, welche die Natur uns überall bemerken läßt. An keine Ohnmacht und an kein Gebundensein kann hier gedacht werden. Man kann doch nicht leugnen, — man richtet ja das ganze Leben danach ein — daß weitaus in den meisten Fällen die Naturkräfte nach bestimmten Gesetzen wirken, und man glaubt doch nicht etwa, daß sie alle außer Gott thätig sind. Warum sollte man denn Gott zu nahe treten, wenn man für alle Fälle sich zu dieser Anerkennung genöthigt sähe? Man vertheidigt doch die Ansicht, daß Gott in der Regel in den gesetzmäßigen Gang der Welt nicht eingreift, warum scheut man sich denn so sehr vor der Anerkennung, daß Gott nie darin eingreift? Wenn das Vertrauen auf Gott dort nicht geschwächt wird, warum sollte es denn hier vernichtet werden? Man kann zu Gott beten und mit ganzer Seele ihm verbunden sein, wenn man auch nicht von ihm erwartet, daß er unsre Verstorbenen wieder in unsre Arme zurückführen und um unsertwillen das Gesetz der allgemeinen Sterblichkeit außer Wirksamkeit setzen wird; warum fürchtet man denn seinen Gott zu verlieren, wenn man davon überzeugt ist, daß er niemals ein Naturgesetz den Menschen zu Liebe suspendirt? Läßt sich Gott in den meisten Fällen für das Gemüth mit der gesetzmäßigen Weltordnung vereinbaren, warum sollte dies nicht immer der Fall sein? Uns wenigstens wird er durch den Fortschritt unsres Wissens nicht entrückt, sondern wir hegen das feste Vertrauen, daß unser Glaube an Gott, ebensowenig als er vor dem Morgenroth der Wissenschaft erbleicht, die Vollgluth zu fürchten hat, in der sie strahlen wird, wenn sie einst ihre Mittagshöhe erreicht. Wird es ringsum heller, so wird es auch in uns nicht kälter werden.

Am Ende meiner Untersuchung angelangt, fasse ich wieder ihren Inhalt in einigen kurzen Sätzen zusammen:

1) Die Religion darf zum Wesen des Menschen gerechnet werden, wenn wir es auch für wahrscheinlich halten müssen, daß ganze Völker ohne Religion sind, und wenn es auch keinem Zweifel unterliegt, daß es unter den gebildetsten Völkern viele gibt, welche den Glauben an Gott nicht blos entbehren, sondern ihn auch verwerfen und bekämpfen.

2) Es ist vielmehr als natürlich zu betrachten, und in Uebereinstimmung mit der ganzen Entwicklung des Menschen, daß auf der niedersten Bil-

[1]) Ich habe dabei die Worte von Chantepie de la Saussaye, »Het Begin« S. 24 im Sinne: „Ein Gott, zu dem man nicht betet, oder der einen nicht hört, wenn man betet, oder der einen nicht erhören kann, wenn er einen hört, ein machtloser, an die Naturkräfte gebundener Gott, ist er Gott?"

bungsstufe überhaupt noch keine Religion gefunden wird, und daß auf höheren Stufen eine einseitige Bildung bei vielen ihren Untergang herbeiführt.

3) Auch die Religion hat eine Geschichte, deren Entwicklungsgesetz darin besteht, daß die Vorstellung von Gott, welche der Mensch sich immer nach dem Besten, was er kennt, bildet, stets höherem Sein entlehnt wird, zuerst den Naturgegenständen außer uns, dann dem menschlichen Körper und in der Folge dem Menschengeiste, um endlich dadurch, daß man alles Unvollkommne in Gedanken davon ausschließt, zur Vorstellung von dem vollkommnen Geist, dem Vater im Himmel sich auszubilden, dem eine rein geistige Verehrung zu weihen ist.

4) Auch wo man diese höchste Religionsform erreicht hat, ist noch Fortschritt zu bemerken, und das Gesetz desselben besteht darin:
   a) daß die Religion immer vollständiger angewandt wird, so daß sie das ganze Leben des Menschen stets besser umfaßt und all sein Denken, Fühlen und Wollen durchdringt; und
   b) daß sie der ganzen Entwicklung des Menschen sich immer inniger anschließt und ihr immer vollständigere Freiheit gewährt, ohne dadurch für sich selbst Gefahr zu befürchten.

5) Diese Freiheit ist sie zu gewähren befähigt, wenn sie selbst nichts weiter als Religion sein will, so daß der religiöse Glaube nimmer mit dem Kirchenglauben vermengt wird, der in Wirklichkeit aus einer Vermischung von Religion und wissenschaftlichen Meinungen besteht.

6) Es ist besonders die Wissenschaft, welche auf diese Freiheit Anspruch hat, und wenn man nur vorsichtig jede Grenzverwirrung meidet, wird die Vervollkommnung dieser Wissenschaft nimmer den Untergang der Religion herbeiführen.

VI.

Der religiöse Glaube für unsre Zeit.

Die Geschichte der Religion, die uns den Reichthum ihrer Formen zeigt und jeder Form die Stelle anweist, welche ihr in der Entwicklung der Menschheit zukommt, lehrt uns die Frage beantworten, welche Religionsform sich für unsere Zeit geziemt, wenigstens für diejenigen, welche in der Entwicklung nicht auf einer niedreren Stufe stehen geblieben sind. Wurde schon im vorigen Buche die Antwort der Hauptsache nach gegeben, so wird mir hier die Aufgabe, den Gegenstand ausführlicher zu behandeln. Ich glaube mich verpflichtet, Rechenschaft darüber zu geben, welches unsre Vorstellung von Gott sein muß, und wie wir Gott dienen sollen.

Bescheiden unterziehe ich mich einer so schwierigen und heiligen Aufgabe. So oft das Gefühl einer sittlichen Verpflichtung in uns lebendig ist, drückt uns zugleich das Gefühl unsrer Schwachheit nieder, und unser Unvermögen kommt uns zum Bewußtsein, um — ich will nicht einmal sagen vollkommen, sondern nur so unsre Pflicht zu erfüllen, daß wir über das Mangelhafte unsres Werkes nicht zu erröthen brauchen. Wo aber sollten wir von unsrer Schwachheit mehr überzeugt sein, als da, wo es uns darum zu thun ist, ein Bild des Vollkommnen selbst uns vor den Geist zu rufen?

Als Palästrina das herrliche Kunstwerk schuf, das über das Schicksal der kirchlichen Musik entscheiden sollte, schrieb er auf den Titel des ersten Blattes die treffenden Worte der Demuth: „Herr, erleuchte du selbst die Augen meiner Seele!“ Auch mir geziemt es, diese demüthige Bitte auf die Lippen zu nehmen, nicht in der Hoffnung auf eine wunderthätige Hülfe, die mit den Gesetzen meiner menschlichen Natur in Streit wäre, sondern in dem festen Vertrauen, ja in dem sichern Wissen, daß das Licht der Sonne auch in der Welt des Geistes für denjenigen strahlt, der mit feurigem Verlangen und mit vollem Ernste ihm seine Augen erschließt; denn darin gerade besteht der Adel unsres Wesens, daß während alles mit Gott zusammenhängt und er sich in allen Dingen offenbart, wir Menschen allein unter allen Erdbewohnern uns dieses Zusammenhangs bewußt sind, und Gott sich nur uns im Geiste offenbart, so daß wir ihn nicht bloß an andern,

sondern auch an uns selbst abzuspiegeln vermögen. Man nenne den Sitz dieser Offenbarung in unserm Innern mit welchem Namen man wolle, der Name thut nichts zur Sache; unser Geist ist ein und ist kein Gebäude, das eine Anzahl Fenster hat, von welchen bald das eine, bald das andre offen steht. Wir bedienen uns nur verschiedener Worte, weil wir verschiedene Thätigkeiten oder Lebensäußerungen des einen Geistes wahrnehmen, ohne deßhalb seine Wesenseinheit zu übersehen. Im innersten Heiligthume unsres geistigen Lebens da redet die Gottheit zu uns, da leuchten die Strahlen ihres Wesens, leider nur verdunkelt durch all die Unreinheit unsres Herzens, durch alles, was uns abzieht vom Ewigen und uns an's Vergängliche kettet.

Es ist schon von großem Vortheil, wenn wir als Zeugen Gottes nur in unsern besten und reinsten Augenblicken auftreten. Und sollte er es nicht werth sein, daß wir uns nur in der heiligsten und gehobensten Stimmung ihm nahen? Wir fühlen ja, daß selbst der Name der großen Geister der Erde nicht überall und immer genannt werden darf; warum sollten wir denn von dem vollkommenen Geiste reden, wenn es in uns Nacht ist, wenn banger Zweifel unser Herz zerreißt? Denn wer von uns kennt sie nicht, die Tage der Freude bald, dann wieder des Kummers, in denen wir entweder kein Bedürfniß nach Gott fühlen, oder unter Leid, unter Unrecht und Bosheit gebeugt die Klage äußern: „Es ist umsonst, Gott zu dienen," worin selbst „alle unsre Gedanken sind, daß es keinen Gott gibt"? Wo wäre ein Glaube so unerschütterlich, daß er nicht manchmal die Bitte nöthig hätte: „Hilf meinem Unglauben"? Enthaltsamkeit ist hier die große Lehre der Weisheit und zugleich der wahren Menschenliebe. Es ist gut, wenn wir in solchen Zeiten des Zweifels und Unglaubens unser Herz vor unsern Freunden und Geistverwandten ausschütten, um durch sie aufgerichtet und gestärkt die frühere Energie unsres Geistes wieder zu erlangen; aber es ist eine ruchlose That, wenn wir dann in vermessenem Tone die Rolle von Lehrern der Menschheit spielen und in übermäßigem Eigendünkel nicht warten können, bis die dunkeln Wolken unsres Geistes sich verzogen haben, sondern uns beeilen, heute noch unsern Unglauben laut und öffentlich zu verkündigen, während wir gestern noch nicht Worte genug finden konnten, um den Glauben an Gott als das Kleinod der Menschheit und die Quelle aller wahren Lebensfreude zu predigen. Nein, mit unreinen Händen soll man nicht in das Heiligthum treten. Soll der Mund von Gott sprechen, so muß das Herz von Gott voll sein. Legt der Blinde Werth darauf, uns zu versichern, das er keine Farben sieht, was für Schaden kann es uns bringen, denen die Gabe des Sehens verliehen wurde?

Das Gesetz der Entwicklung, das wir in der Geschichte der Religion auffanden, führt uns von selbst zu dem Schlusse, daß wir uns Gott als ein rein

geistiges Wesen denken müssen. Diese Vorstellung schließt augenblicklich alle Gedanken an das Körperliche, an das Begrenzte aus, das zwar hier, aber anderswo nicht ist, das feste Grenzen hat, außerhalb deren es nicht besteht. Ein Körper wird durch einen andern begrenzt, aber Geister begrenzen einander nicht, wenn wir auch oftmals, indem wir unsre Bilder der Welt des Sichtbaren entlehnen, von endlichen und beschränkten Geistern sprechen. Selbst unser schwacher Geist durchschweift auf den Flügeln der Gedanken und der Phantasie das Weltall und dringt bis in die entferntesten Theile der Schöpfung. Sobald wir uns Gott als geistiges Wesen denken, fällt aller Gegensatz, der den Körpern eigen ist, alle Beschränkung in Raum und Zeit, jeder Begriff von einem Raume, in welchem Gott nicht zu finden wäre, von einer Zeit, in welcher er nicht wirkte. Es ist uns unmöglich, die Begriffe von Raum und Zeit aufzugeben; denn wir reden von Gott nur in Bezug auf die Welt, welche uns nirgends ohne diese Formen erscheint. Aber wir sind verpflichtet, sie von jedem Gegensatz frei zu erhalten, so oft wir sie bei Gott anwenden, und fortwährend anzuerkennen, daß sein Wesen über dem Gegensatz steht und darum dessen beide Theile in sich vereinigt. So ist daher die Behauptung grundlos, daß Gott zwar über der Welt stehe, aber nicht in der Welt, und ebenso die entgegengesetzte, daß Gott zwar in der Welt sei, aber nicht über ihr; und mit dem Begriff der Zeit verhält es sich vollkommen ebenso, wie mit dem des Raums. Die Meinung hat durchaus keinen Grund mehr, daß Gott zwar vor der Welt, aber nicht in ihr sei, und ebenso die entgegengesetzte, die Gott zwar in der Welt, aber nicht vor der Welt anerkennt. Wir können, wenn wir diese Begriffe beibehalten, uns nur folgenden Ausdrucks bedienen: Gott ist in der Welt, aber er ist eben so sehr über ihr und vor ihr.[1]) Der Deismus sowohl als der Pantheismus wird damit ausgeschlossen. Beide Systeme sind Wahrheit, aber nicht die Wahrheit; sie sind jedes für sich nur ein Theil davon und werden gerade durch diese Einseitigkeit, durch Uebersehen des andern Theiles, Irrthum. Das Eine erkennt Gottes Allgegenwart und Ewigkeit an, aber schließt sie in das Weltall ein und hat kein Auge

---

[1]) Auch aus dem, was ich im Verlaufe noch zu entwickeln gedenke, ergibt sich, in welchem Sinne ich hier von einem Gott über und vor der Welt spreche: Das erstere sowohl im Geiste des Ausspruchs von Abaelardus: „Potest quod convenit, non convenit quod praetermittit, ergo id tantum facere potest quod quandoque facit" (Introd. III. 5.), als in dem von Augustinus: „In commutabili excellentique potentia et interior omni re quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re quia ipse est super omnia" (de gen. ad. litt. VIII. 48.); das letztere im Geist der Worte Augustin's: „Nec tu tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes; sed praecedis omnia celsitudine semper praesentis aeternitatis" (Conf. XI. 6.). Der Zweck ist nur der, ihn nicht mit der Welt, wie endlos sie auch in Raum und Zeit sein möge, zu identificiren, sondern im Gegentheil klar hervorzuheben, daß auch diese endlose Welt in ihm ihre Ursache hat.

für Gottes Selbständigkeit und Erhabenheit. Es hat Raum für Gottes Vorsehung, aber es leugnet Gott als Schöpfer; und selbst das, was es behält, verliert seine Bedeutung durch das, was ihm fehlt. Wo die Selbständigkeit des göttlichen Daseins nicht anerkannt wird, kann man mit seiner Allgegenwart und Ewigkeit keinen Begriff verbinden, der einen religiösen Einfluß auf unser Gemüth ausüben würde, und die göttliche Vorsehung fällt mit der Naturnothwendigkeit so vollkommen zusammen, daß alle Freudigkeit und alles Vertrauen, durch welches sich der Religiöse von dem Irreligiösen unterscheidet, eine Sache der Unmöglichkeit wird. Der Pantheismus löst Gott in der Welt auf und bereitet dann auch trotz seines religiösen Charakters durch seine Einseitigkeit den Atheismus, die Leugnung Gottes, vor. Das andere System, der Deismus, dagegen bekennt Gottes Selbständigkeit und Erhabenheit, aber macht sein Dasein für die Welt unfruchtbar. Es huldigt Gott als Schöpfer, aber es leugnet seine Vorsehung; er hat die Welt sich selbst überlassen, den Kräften, die er im Anfang ihren Stoffen mittheilte, und die seitdem nach unveränderlichen Gesetzen fortwirken. Es rechnet mit Gott auf der ersten Seite ab, und diese Seite selbst ist voll von Gott; aber im übrigen Theile des Buches spricht es von der Natur und hat Gottes Namen nicht mehr zu nennen. Es predigt keinen Gott der Nähe, sondern der Ferne, einen Gott der nicht in uns ist, und in dem wir nicht „leben, weben und sind“. Welches Gefühl soll das Herz noch hegen für einen solchen Gott der Ferne? Die Erfahrung hat denn auch ihr Urtheil gesprochen, und der Deismus, der im vorigen Jahrhundert von England ausging und sich über das Festland von Europa verbreitete, hat gewiß nicht minder als der Pantheismus die offen ausgesprochene Leugnung des Daseins Gottes vorbereitet. Atheismus war die Frucht des einen, wie des andern Systems.

Es ist daher nicht zu verwundern, daß die christliche Kirche von ihren frühesten Zeiten an sich gegen beide Systeme erklärte, aber ohne das Recht beider zu bestreiten. Fand sie bei den Pantheisten in der Regel eine religiösere Natur als bei den Deisten, in der Weise selbst, daß in ihrem eigenen Busen die Innigkeit des religiösen Lebens, die sich bei den Mystikern zeigte, pantheistischen Vorstellungen oft sehr nahe verwandt war, so schien sie auf der andern Seite den Pantheismus in seinen Folgen für die Sache der Religion noch gefährlicher zu halten, als den Deismus.[1])

---

[1]) „Manche der frömmsten Mystiker sind ja mehr oder weniger Pantheisten gewesen. Freilich war ihr Pantheismus nur ein verhüllter Theismus. Es gibt zweierlei Pantheismus. Der eine ist ein verhüllter und gleichsam verschämter Theismus, der andere ein verschämter und manchmal auch unverschämt werdender Atheismus.“ Auberlen, Schleiermacher. Ein Charakterbild. S. 66.

Jene wenigstens, welche sich rühmen, rechtgläubig zu sein, und welche ihrer Weltbetrachtung den Namen des Supranaturalismus beizulegen pflegen, stellen ihre Vereinigung der zwei einseitigen Systeme auf die Weise her, daß die Grundlage nur eine deistische heißen kann. Sie erkennen einen Gott über der Natur an, einen Weltschöpfer, der, ehe ihr Grund gelegt ward, von Ewigkeit her bestand, und da es ihm gefiel, sie aus nichts durch die freie That seiner Allmacht ins Dasein rief. Dieser Welt hat er bestimmte Kräfte verliehen und sie an Gesetze gebunden, zu deren Kenntniß wir durch die Erfahrung gelangen. Mittelst dieser Kräfte und Gesetze setzt nun die Welt ihr Dasein fort, für den größten Theil in nothwendiger, für den wichtigsten, die vernünftigen Wesen, in freier Entwicklung. Diese Entwicklung geht ihren eigenen Weg; es ist nicht die göttliche Wirkung, sondern die der endlichen, von ihm geschaffenen Dinge. Um nun aber die Klippe zu vermeiden, an welcher der Deismus selbst scheitern mußte, und Gott nicht zu einem für die Welt unfruchtbaren Wesen zu machen, das sie zwar einmal geschaffen, aber dann aus dem Auge verloren hat, wie der Werkmeister sein Kunstwerk abliefert ohne sich ferner darum zu kümmern, so ließen die Orthodoxen Gott die Welt beständig im Auge behalten, wenn er sich auch nicht damit bemühte. Um aber diese Aufsicht nicht zu einem bloßen Zusehen zu machen, bei welchem doch Gott in Wirklichkeit ebenso unthätig und unfruchtbar für die Welt bleiben würde, stellten sie es so dar, als ob die Welt von Zeit zu Zeit entweder durch die nothwendige Wirkung der Naturgesetze, oder durch die freie Thätigkeit der vernünftigen Wesen in einen Zustand gerathen sei, der Gott zu einem neuen Eingreifen veranlasse. So konnte sein Zusehen in Handeln übergehen und er mußte in die natürliche Entwicklung der Dinge eingreifen, so daß sie nun eine andere Wendung nahm, als sie ohne die göttliche Dazwischenkunft von selbst genommen hätte. Was man hier auf Erden handeln sah, blieb zwar auch dann noch die Natur und die Menschenwelt, aber die Natur und die Menschen handelten dann doch nicht aus sich selbst, sondern aus Gott, nicht so wie sie gethan hätten, wenn Gott auch ferner in die Geschicke und den Gang der Weltereignisse nicht als Lenker eingegriffen hätte. Mit diesen Ideen betrat man das Gebiet des Pantheismus; denn da in den meisten Fällen die Welt und nicht Gott handelte und wirkte, so war in diesen einzelnen Vorgängen die Thätigkeit der Welt die Thätigkeit Gottes selbst. Es war somit die Lehre der Wunder, die man verkündigte, und es entstand eine tiefe Kluft zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen in der Geschichte. Die meisten Ereignisse waren natürlich, nur einige, die Wunder, waren übernatürlich. Eine ebenso tiefe Kluft bestand zwischen Gott und der Welt, wenigstens in ihrem gewöhnlichen Lauf. Gewöhnlich ereignete sich alles außer Gott, wenn auch, wie der Deismus immer behauptet hatte, die wirkenden Kräfte ausschließlich von Gott herrührten und durch ihn geschaffen waren. Nur im Wunder wurde diese

Kluft momentan beseitigt, nur in ihm trat Gott der Welt näher, und was in ihr vorfiel, war geradezu sein Thun zu nennen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese supranaturalistische Weltanschauung, welche die einseitigen Systeme des Deismus und Pantheismus in einer höhern Einheit zusammenzufassen suchte, über beiden stand und weit entfernt so wie sie zur Untergrabung der Religion zu führen, beständig zur Beförderung der religiösen Gemüthsstimmung beitragen konnte; denn es gab nun doch in jedem Augenblick einen Gott, der, wenn auch erhaben über der Welt, nicht fern war von einem jeglichen unter uns. War er auch nicht immer thätig und ließ er in der Regel die endlichen Dinge wirken, so konnte er doch immer thätig sein. Trat er auch nicht überall zwischen beide, so konnte er dies doch überall thun, und man durfte erwarten, daß er es nur da unterlassen würde, wo seine eigne unbegrenzte Weisheit und Liebe es ihm verboten. So blieb das Herz unter allen Umständen des Lebens eng mit Gott verbunden. Von Kummer gebeugt konnte es alle seine Noth und seine Wünsche vor ihm ausschütten und von ihm Rettung hoffen; es konnte zu ihm flehen im kindlichen Vertrauen, daß er auch da, wo von dem natürlichen Lauf der Dinge keine Hülfe mehr zu hoffen war, noch immer seine helfende Vaterhand ausstrecken könne. So blieb Raum für einen liebevollen Umgang mit Gott, zu dem weder der einseitige Deismus, noch der einseitige Pantheismus den Menschen auf die Dauer zu befähigen vermochte.

Zwei Einwürfe trafen jedoch diese Weltbetrachtung und machten sich von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr geltend.

Der eine Einwurf ward von Seiten der rastlos sich entwickelnden Wissenschaft erhoben. Diese nahm dem Wunder gegenüber eine immer feindlichere Haltung an. War es ihr zu verdenken, da sie die Orthodoxen selbst Grenzen ziehen sah, innerhalb deren sie nun wenigstens das Wunder nicht mehr zuließen und jedes Vertrauen auf Gebetserhörung rundweg für Schwärmerei erklärten? Man bat zwar immerhin um Rettung aus schweren Krankheiten, deren Art oder deren Verlauf man nicht genügend kannte, um ein trauriges Ende mit Sicherheit vorauszusagen, — in dem letzteren Falle beschränkte sich das Gebet auf ein Flehen um Linderung des Leidens oder um Beschleunigung des doch unvermeidlichen Todes — aber es fiel Niemand ein, um die Wiedererlangung verlorner Gliedmaßen, oder um die Rückkehr Verstorbener aus ihrem Grabe zu bitten. Man wagte es doch nicht mehr, nur so alles möglich zu nennen, [1]) wenn

---

[1]) Prof. van Oosterzee geht wenigstens so weit, daß er von „vix possibilia" spricht (Oratio de Scepticismo pag. 26), und Prof. Doedes wiederholt seine Worte noch einmal: „Wir erinnern uns nicht, uns im Allgemeinen so ganz gegen das Unmögliche erklärt und so ohne alle Beschränkung für das Mögliche von allem geeifert zu haben" (Alt und Neu, S. 59).

man auch in der Schrift las, daß bei Gott kein Ding unmöglich ist, und wenn man auch durch sie der Wirkung des Glaubens und des Gebetes nirgends Grenzen gesetzt fand. Die Möglichkeit wurde auf das Gebiet, auf welchem die Zukunft noch in Dunkel gehüllt war, beschränkt, und man that in Wirklichkeit weiter nichts, als das man ohne alle Berechtigung subjective Ungewißheit zu objectiver Möglichkeit erhob. So pflegen wir es noch immer möglich zu nennen, daß es z. B. morgen regnen wird, nur weil wir heute noch nicht wissen, was der morgige Tag in seinem Schoße verborgen trägt, während doch jeder wissenschaftlich Gebildete davon überzeugt ist, daß nicht in unserm Wissen, sondern in der wirklichen Welt der Regen morgen entweder nothwendig fallen, oder nothwendig ausbleiben muß. Niemand kommt aber in den Sinn, es möglich zu nennen, daß wir im nächsten Jahre den längsten Tag im December und den kürzesten im Juni haben werden, und zwar deßhalb nicht, weil wir uns in Bezug auf diese Thatsache nicht mehr im geringsten in Ungewißheit befinden. War es nicht natürlich, daß der Denker, dessen Aufmerksamkeit nichts von all dem entgehen konnte, die objective Möglichkeit wieder auf das, was sie ursprünglich war, auf eine bloß subjective Ungewißheit zurückführte? Mit dieser Zurückführung wurde das Wunder weiter nichts, als ein natürliches Ereigniß, dessen natürliche Ursachen uns jedoch unbekannt sind. Das Uebernatürliche unterschied sich von dem Natürlichen nur in rein subjectiver Weise; objectiv hatte es alle Bedeutung verloren. Die tiefe Kluft, die sie früher trennte, war beseitigt.

Zu diesem Resultate kam der Denker noch auf einem andern Wege. Wenn er die Geschichte des Menschengeistes zu Rathe zog, konnte es ihm nicht verborgen bleiben, worin die Entwicklung sich offenbarte. Bei jedem Schritt, den die Wissenschaft machte, sah er das Gesetz von Ursache und Wirkung sich weiter ausbreiten. Immer vernahm er wieder von einem neuen Gebiet den Ausspruch: Auch hier beginnt nicht das Dasein einer *neuen* Erscheinung, sondern in dem bereits Vorhandenen liegt die vollständige Ursache seines Werdens. Ueberall aber, wo man diesen Ausspruch hörte und als Princip bei der Untersuchung der Erscheinungen festhielt, wich die Finsterniß vor dem Licht, die Unkunde vor der Kenntniß, die Ungewißheit vor dem Vorherbestimmen, das Unvermögen vor dem Handeln, die Machtlosigkeit gegenüber der Natur vor der Herrschaft über sie. Nirgends bemerkte er, daß sich das, was früher für natürlich galt, in eine übernatürliche Thatsache verwandelte, wohl aber erwies sich umgekehrt was früher übernatürlich schien, später überall als durchaus natürlich. Die entferntesten Erscheinungen am Himmel und auf der Erde, die launische Abwechslung von Wind und Wetter, die zufälligen Ereignisse der Geschichte, die freien Handlungen der Menschen, seine Tugenden und seine Laster, je genauer man sie untersuchte, um so mehr gelang es dem Geiste, sie dem Gesetz von Ursache und

Wirkung zu unterwerfen. Was konnte den Denker hindern, diesem Gesetze eine unbeschränkte Gültigkeit beizumessen und von ihm als dem Grundprincip, oder wenn man das Wort lieber hören wollte, als der Grundhypothese der Wissenschaft auszugehen? Eine Hypothese, wir wollen es gelten lassen; aber dann eine unvermeidliche, überall durch die Untersuchung begründete und nirgends durch sie widerlegte, ja was mehr heißen will, nie durch sie widerlegbare Hypothese; denn die eifrigste Forschung kann uns nur lehren, daß hie und da noch keine Wissenschaft existirt, aber nie, daß sie unmöglich sei. Sie kann uns zu dem Geständniß nöthigen, daß wir eine Anzahl Thatsachen noch nicht aus ihren natürlichen Ursachen zu erklären vermögen, aber nie zu dem Bekenntniß, daß sie aus natürlichen Ursachen durchaus unerklärbar seien. Es wäre doch ein zu gewagter Gedankensprung, daraus, daß wir eine Erscheinung bis jetzt noch nicht begreifen, sogleich die Folgerung zu ziehen, daß dies auch nie der Fall sein werde, ja nie sein könne.

Die Wissenschaft war daher verpflichtet, sich dem Supranaturalismus zu widersetzen, und eine Lehre, welche mit ihrer Entwicklung in Streit war und durch ihren Fortschritt immer mehr an Boden verlor, konnte den denkenden Geist auf die Dauer nicht befriedigen. Aber doch wohl die religiöse Stimmung des Herzens? Sollte dieses ganze System, das sie gewiß nicht zu Grunde richtete, ihr vollkommen genügen? Das Gegentheil mußte sich bald erweisen. Die Religion selbst erhob auch ihre Beschwerden. Wie konnte sie sich mit einem Gott zufrieden geben, der in der Regel ein müßiger Zuschauer nur dann und wann die Hand ans Werk legte? Genügte der Gott des Deismus nicht, der seine Schöpfung sich selbst überließ, so konnte man noch weniger durch einen Gott sich befriedigt fühlen, der in den meisten Fällen dasselbe that und der nur einzelne Male von seinem gewöhnlichen Verhalten abwich, weil sonst seine eigne Schöpfung, die er selbst ganz allein ins Dasein gerufen, eine Richtung nehmen würde, welche mit seinem Willen und seinen Absichten in Streit wäre.[1]) Das konnte doch unmöglich die höhere Einheit von Deismus und Pantheismus sein, welche ja nichts anders that, als fast überall der deistischen Auffassung huldigen, um nur hie und da in sehr wenigen Perioden der Geschichte die pantheistische anzunehmen. Außerdem mußte doch ein Werk, das einmal so in Verwirrung gerathen würde, daß nur vom göttlichen Eingreifen Wiederherstellung zu hoffen

---

[1]) „Es ist schwer zu begreifen, wie sich die Allmacht größer zeigen sollte in den Unterbrechungen des Naturzusammenhanges als in dem der ursprünglichen, aber ja auch göttlichen Ordnung gemäßen unabänderlichen Verlauf desselben, da ja doch das Aendernkönnen in dem Geordneten für den Ordnenden nur ein Vorzug ist, wenn es für ihn ein Aendernmüssen gibt, welches wieder nur in einer Unvollkommenheit seiner selbst oder seines Werkes gegründet sein kann." Schleiermacher, der christliche Glaube §. 74. W. I. 3. 234.

war, schon lange diesem Zustand der Verwirrung entgegeneilen, ja selbst von Anbeginn an den Keim dazu in sich tragen. Allein dann war ja Wiederherstellung unaufhörlich nöthig, und Gott konnte eine Welt, die so der Verwirrung entgegeneilte, keinen Augenblick, besonders aber nicht in der Regel ihrer gewöhnlichen Entwicklung überlassen. Fand die Verwirrung nicht plötzlich Statt, sondern war sie die nothwendige Folge alles Vorausgehenden, so konnte man keinen Unterschied zwischen den vorbereitenden und den Endereignissen machen. Alles war dann nur eine ununterbrochene Reihe; an eine Lücke war nirgends zu denken. Konnte aber Gott die Vorbereitung dessen, was man als Verwirrung betrachtete, sich selbst überlassen, warum denn nicht auch die Verwirrung selbst? So fiel wiederum aller Gegensatz zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen hinweg; aber es blieb dann auch die Gefahr, auf einer der Klippen zu stranden. War alles natürlich und nicht Gottes Werk, so ward man dem Deismus zur Beute; war alles übernatürlich, Gottes Werk, und nicht der nothwendige Lauf der Natur, so konnte man dem Pantheismus nicht entrinnen.

Auf diesem Wege wurde die supranaturalistische Weltbetrachtung ebenso sehr von der Religion als von der Wissenschaft verworfen. Was den Widerstand beider reizte, war die Unterscheidung zwischen dem einen Ereigniß als einem natürlichen und dem andern als Wunder. Das Wunder ward der Stein des Anstoßes, und besonders mit manchen Wundern, welche die christliche Kirche als wirklich geschehen predigte, konnte man sich nicht einverstanden erklären. Von den frühesten Zeiten an, aber stets mit größerer Kühnheit suchte man alles Anstößige und Aergerliche durch Auslegung weg zu erklären. Da sich aber diese Bemühung sowohl als nutzlos, als durch nichts gerechtfertigt erwies, so kam man allmählich zu offenmüthiger Verwerfung, oder man überging alles Anstößige mit Stillschweigen. Das Gebiet der Leugnung wurde fortwährend größer, und man konnte sich endlich nicht mehr verheimlichen, daß hier alle künstlichen Vermittlungsversuche vergeblich seien, und daß man wirklich keinen Grund habe, an dem Gehen auf dem Meere, oder der Verwandlung von Wasser in Wein, oder der Vervielfältigung von Fischen und Broden Anstoß zu nehmen, wenn man in der Auferstehung eines Todten aus seinem Grabe keine Schwierigkeit fand. Die Verwerfung jeglichen Wunders, die Anerkennung des schlechthin Natürlichen eines jeden Ereignisses ward das unvermeidliche Resultat. Von der Wissenschaft bald mit Spott, bald mit Ernst schon vor langer Zeit ausgesprochen, wurde es im Schoße der Kirche selbst unter heftigem Streite durch den Rationalismus wiederholt. Dieser Rationalismus, wie er sich besonders im vorigen Jahrhundert kräftig geltend machte, ward mit Unrecht von Vielen, welche nicht bloß rechtgläubig, sondern auch tiefsinnig sein wollten, als ein schon verlassener, oder wie man zu sagen beliebte, als ein überwundener Standpunkt bezeichnet. In seiner negativen Tendenz ist er jedoch

weder verlassen, noch überwunden; der Name des Feldherrn, der ihm eine entscheidende Niederlage bereitet hätte, ward noch nirgends genannt. Alles das Wunderbare, welches das achtzehnte Jahrhundert bestritten hat, das bestreiten wir noch mit ebenso fester, ja noch festerer Ueberzeugung.[1]) Nur was seine positive Tendenz betrifft, hat sich unsre Zeit über den Rationalismus erhoben und die moderne Theologie hervorgerufen, die bei gleich unbedingter Verwerfung des Wunders nicht bloß für eine sogenannte natürliche Religion Raum hat, sondern auch dem Wesen des Christenthums und der Bedeutung seines erhabenen Stifters das vollste Recht widerfahren läßt.[2]) Ebenso wie sie den Gegensatz

---

[1]) Ich will hier einige Worte von Strauß aus seinem trefflichen Buche über Reimarus anführen. Seite 1 lesen wir: „Das neunzehnte Jahrhundert hat eine reiche Erbschaft angetreten, aber selten ist auch ein reicher Erbe gegen einen Erblasser undankbarer gewesen. Beinahe bis in die Mitte unsres Jahrhunderts herein war die Geringschätzung des vorigen guter Ton. Kaum glaubte einer Geist zu haben, wenn er nicht die sogenannte Aufklärung geistlos fand, und die Tiefe des eigenen Denkens wurde oft nur durch den Spott über Seichtigkeit des Rationalismus beurkundet." Und Strauß erklärt S. 52 f., wo er über die kritischen Principien des Fragmentisten spricht, daß er nicht wisse, „daß auch nur ein einziger widerlegt oder überwunden wäre", und erkennt sie als Sätze an, „die heute nicht bloß ebenso wahr sind, als vor hundert Jahren, sondern sich seitdem noch hundertfach mehr bewahrheitet haben."

[2]) Auch hier kann ich mich nicht enthalten einige Worte von Strauß (a. a. O. S. 283 f.) herzusetzen:

> „Der treffliche Reimarus stand noch im schroffsten Gegensatz, in frischer Feindschaft dem, wie er meinte, so eben entlarvten Christenthum gegenüber. Wohl erkannte auch er in diesem bessere Bestandtheile an, wußte insbesondere die reine Sittenlehre, die erhabene Gottesidee, die Jesus und nach ihm die Apostel vorgetragen, gebührend zu schätzen. Aber das waren ihm nur Lehrsätze aus der natürlichen Religion, die von Jesus durch seine irdischen Messiaspläne, von den Aposteln durch ihre Lehre von einem leitenden Erlöser, verunreinigt worden seien. Immer blieb ihm so das Christenthum als solches, d. h. in dem, wodurch es sich von der natürlichen Religion unterscheidet, etwas Falsches und Verwerfliches. Daher der herbe, stellenweise bis zu einer Art Vernunftfanatismus sich steigernde Ton seiner Rede, der schwache Gemüther verletzen mag, während er dem tiefer Blickenden ebenso durch den Wahrheits- und Sittlichkeitseifer, aus dem er quillt, Achtung, als durch das Mißverstandene darin mitunter ein Lächeln abgewinnt.
>
> Also doch ein überwundener Standpunkt, eine Ansicht, die für unsere Zeit nur noch historische Bedeutung hätte? Man erlaube mir, hier an ein Wort von Hegel zu erinnern. . . Hegel würde gesagt haben, der Standpunkt von Reimarus sei in dem der heutigen Religionswissenschaft aufgehoben. Das Aufheben war ihm aber bekanntlich nicht bloß ein Abthun, sondern als gutem Schwaben zugleich ein Aufbewahren. Das Aufgehobene ist wohl nicht mehr das Ausschlaggebende, ausschließlich und lediglich Geltende, es ist durch ein Höheres, das sich aus ihm entwickelt hat, zum Moment herabgesetzt; aber dieses Höhere wäre dies

zwischen dem Christenthum und der natürlichen Religion aufhebt, um im wahren Christenthum, wie es von Jesus selbst ausging, auch die rein natürliche, die echt menschliche Religion, die erhabenste Offenbarung des Humanismus zu verehren, so macht sie auch in Wahrheit dem Streit zwischen Deismus und Pantheismus, der Trennung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem, sowie allen den Gegensätzen ein Ende, welche dem Materiellen entlehnt, aber mit der Vorstellung von einem geistigen Gott unvereinbar sind und zu dem Ausspruch Veranlassung gaben: Gott ist nicht hier, aber dort wohl; Gott war erst damals thätig, aber nicht früher. Sie ist der Ansicht, daß es sowohl der Wissenschaft als der Religion aufs heftigste widerstreite, von manchen Ereignissen zu sagen: Sie sind die Folge fester Naturgesetze, nicht Gottes; und dann wieder von andern: Hier werden die festen Naturgesetze in ihrer Wirksamkeit übergangen, für einen Augenblick suspendirt, und Gott ist selbst handelnd aufgetreten. Durch die Beschuldigung, daß sie einen Gott predigen, der seinen Willen selbst durch die Ketten der Naturgesetze gebunden habe, fühlt sie sich nicht getroffen; denn es dünkt sie widersinnig, in der Willensäußerung das Binden des Willens, in der Offenbarung einer Kraft ihre Vernichtung zu sehen. Sie lehrt nicht, daß Gott einmal vor vielen tausend oder Millionen Jahren Stoffe mit Kräften unter bestimmten Gesetzen gewollt habe, aber ohne fortwährend die Wirkung dieser Kräfte, die Frucht dieser Gesetze zu wollen; sie kennt eine Kraft nur in ihrer Wirkung, ein Gesetz nur in seiner Erscheinung. Kraft und Gesetz an und für sich gelten ihr nur als Abstractionen, nicht als Wesen, die bald ihre Hände regen, um sie dann wieder ruhen zu lassen, und die ruhig fortbeständen, wenn sie sich auch der Unthätigkeit hingäben. Würde, falls von einem ersten Auftreten der Naturkräfte die Rede sein könnte, dieses erste Auftreten gewiß als ein Willensact der Gottheit betrachtet werden, so geziemt sich dieselbe Betrachtung bei jeder neuen Aeußerung derselben Naturkräfte. Jedes

---

nicht, wäre selbst nur eine einseitige Abstraction, wenn es das Aufgehobene vernichten, unwirksam machen, es nicht vielmehr, ob auch nur in relativer Geltung, in sich aufrecht erhalten wollte.

So, genau so, verhält es sich mit dem Standpunkte unsres Reimarus. Wenn er sagte: Das Christenthum ist keine göttliche Offenbarung, sondern menschlicher Betrug, so wissen wir freilich heute, daß das ein Irrthum, daß das Christenthum kein Betrug ist. Aber ist es darum eine göttliche Offenbarung im Sinne der Kirche? ist der Satz von Reimarus ganz zu nichte geworden? Keineswegs, vielmehr sein Nein bleibt Nein; nur sein Ja hat einem bessern Platz machen müssen. Das aber vergißt die Theologie unserer Zeit nur gar zu gern. Weil Moses gewiß kein Gaukler war, ist er ihr wieder ein Wunderthäter; weil die Beschuldigung eines Leichendiebstahls gegen die Jünger Jesu keinen Anklang mehr findet, glaubt sie seine Auferstehung von Neuem als übernatürlichen Vorgang behaupten zu können."

neue Ereigniß, das wir durch die Erfahrung als die regelmäßige, nothwendige, berechenbare und vorherzusagende Folge der vorhandenen und zusammenwirkenden Naturgegenstände kennen lernten, ist ein neuer Willensact der Gottheit. Es geschieht nichts, weil Gott nun einmal die Dinge so geschaffen und nicht hindern kann, daß es so geschieht, sondern weil Gott jetzt, gerade in diesem Augenblick, nicht vor vielen Jahrhunderten will, daß es gerade so und nicht anders geschehe. Jeden neuen Zustand, wiewohl derselbe nothwendig aus dem vorigen hervorgegangen, können wir eine neue Schöpfung nennen, sobald wir ihn im Hinblick auf Gott betrachten und eine Offenbarung des göttlichen Willens darin erkennen. Aber diese neue Schöpfung steht nicht in Widerspruch mit dieser Nothwendigkeit. Gerade das Regelmäßige, das Nothwendige, das uns eine Berechnung und Voraussage der Zukunft ermöglicht, ist der Gang der göttlichen Thätigkeit, die Art und Weise, in welcher sich sein Wille offenbart.[1]) Es verschwindet wiederum jeder Gegensatz zwischen Gottes Schaffen und Erhalten. Das Verhältniß ist nicht von der Art, daß er bei einer That der zweiten Art weniger zu thun hätte und sich weniger anstrengen müßte, als bei einer der erstern Art, wie die Mühe, welche die bloße Unterhaltung eines Hauses verursacht, nicht mit der verglichen werden kann, welche mit dem Bau desselben verbunden ist. Wenn man von dem Ursprung der ersten Menschen spricht, ist man vollkommen zu den Worten berechtigt: Damals wollte Gott, daß eine neue Art von Wesen entstände, und er schuf den Menschen. Aber man hat kein Recht beizufügen: Und folglich sind die ersten Menschen nicht aus dem geworden, was vor ihrer Erscheinung auf Erden bestand; folglich sind sie kein nothwendiges Erzeugniß der Natur. Man ist berechtigt zu dem Ja, aber nicht zu dem Nein, nicht zum Gegensatz, nicht zur Ausschließung. Das Eine ist wahr, aber das Andre nicht minder. Man gibt doch wohl zu, daß das Kind, das in diesem Augenblick geboren wird, auf natürliche, regelmäßige, gesetzliche, nothwendige Weise ins Leben tritt, und man zögert ja nicht, auch dieses Kind als ein Geschöpf Gottes zu betrachten. Natürlich und doch von Gott; von Gott und doch nicht durch eine Dazwischenkunft der Gottheit, als wäre sie zuvor und darnach nicht dabei betheiligt gewesen; von Gott und doch keine Wunder. So redet man bei diesem Kinde. Warum aber sollte man in Bezug auf die ersten Menschen anders sprechen? Steht denn der heutige Mensch in einem andern Verhältniß zu Gott, als seine ältesten Vorfahren, als die Menschen vor Jahrhunderten? Ist er weniger von Gott abhängig? Verdankt er sein Leben Gott weniger? Kann er Gott nicht so im vollen Sinne des Wortes seinen Vater nennen? Ist

[1]) Ausgezeichnet sagt Malherbe in einem Gedicht an Richelieu:

„Cette sachesse profonde,
Qui donne aux merveilles du monde
Leur fatale nécessité.“

Gott immer noch um einen Grad weiter von ihm entfernt, als Adam? Konnte Jener Gott danken für den Athem, den er in seine Nase geblasen, und muß dagegen Dieser ausrufen: Welch eine unabsehbare Menge Menschen zwischen Gott und mir? Zu solchen Widersprüchen und Ungereimtheiten, zu solch einem Gott der Ferne, der weit mehr der Gott unsrer Stammeltern, als unser Gott, der Gott unsres eignen Herzens ist, kommt man durch alle die Gegensätze, in deren endlicher, schon durch alle Jahrhunderte vorbereiteten Hebung wir das große Werk der modernen Theologie erblicken. Wie sie auf der einen Seite das Recht bestreitet, die ersten Menschen Gottes Schöpfung zu nennen und sie deßhalb dem Bereich der Naturnothwendigkeit zu entziehen, so bestreitet sie auf der andern Seite mit allem Nachdruck die Berechtigung zu dem Ausspruch in Bezug auf die Ereignisse der Gegenwart: Sie gehören in das Bereich der Naturnothwendigkeit, und es ist daher thöricht bei ihnen an Gott zu denken. Nicht zu Trennung, sondern zu Verbindung der Gedanken fordert sie uns auf.[1]) Gott ist die Ursache, die Natur die Folge; Gott ist der freie Geist, die Natur das immer abhängige Werk; aber nie und nirgends ist die Natur ohne Gott, und Gott nie und nirgends ohne die Natur; keine Zeit, — eine endlose Zeit, eine Ewigkeit würde es sein — in welcher Gott müßig war, bei sich selbst überlegend, ob er die Welt schaffen solle; keine Zeit, in welcher die Welt nicht war; sondern zu jeder Zeit ist die Welt das Werk des göttlichen Geistes, des Willens der Allmacht; die Ursache nie ohne die Folge, aber auch die Folge nie ohne die Ursache, und überall und immer die Folge das Zweite, das Hervorgebrachte, das schlechthin Abhängige. Wo die Sonne ist, da verbreitet sie Licht und Wärme; sie ist nie ohne diese, und diese sind nie ohne sie; und doch ist Licht und Wärme das Werk der Sonne, und nur ihr verdanken sie ihr Dasein. Sie sind immer mit einander verbunden und in diesem Sinne immer eins, aber doch nie dasselbe. Ist Trennung zu verwerfen, so ist es Vermengung, Verwirrung nicht minder. Nicht nur derjenige befindet sich auf einem falschen Wege, welcher Gott und die Welt einander so gegenüber stellt, daß er da keine göttliche Wirksamkeit zulassen will, wo er genöthigt ist, eine Wirksamkeit der Welt anzunehmen, sondern auch Der hat die rechte Spur verlassen, welcher zwischen Gott und der

---

[1]) Dieses ist so wenig eine neue Entdeckung der modernen Theologie, daß sie vielmehr gerade die strengsten Dogmatiker hierin als ihre Vorläufer betrachten kann, wie dies Schleiermacher (der christliche Glaube §. 46. W. I. 3. 238) mit Recht bemerkte. Er verweist auf Quenstädt Syst. theol. p. 761 und 782: „idem effectus non a solo Deo nec a sola creatura, sed una eademque efficientia totali simul a Deo et creatura producitur; actum dico (sc. concursum Dei) non praevium actioni causae secundae nec subsequentem, sed talis est actus, qui intime in ipsa actione creaturae includitur, imo eadem actio creaturae est; non est re ipsa alia actio influxus Dei, alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio utrumque respiciens et ab utraque pendens, a Deo ut causa universali, a creatura ut particulari.“

Welt keinen Unterschied annimmt; und es bleibt, wenn auch nicht für seine religiöse Stimmung, so doch für die Wahrheit ganz gleichgültig, ob er uns erklärt, daß er überall nur die Welt, oder überall nur Gott anerkennt, ob er die Welt Gott zu Lieb oder Gott der Welt zu Lieb preis gibt, ob er seine Lehre als Atheismus oder als Akosmismus darstellen will. In beiden Fällen hat er die Einheit, die nur eine Verbindung, eine Untrennbarkeit ist, in eine Einheit im strengsten Sinne des Wortes verwandelt, welche alle Verschiedenheit ausschließt, und bei welcher die zwei verschiedenen Worte, deren man sich noch bedient, höchstens eine Differenz in den Gesichtspunkten, von denen man eine und dieselbe Sache betrachtet, andeuten können, niemals aber eine Verschiedenheit der Gegenstände, der Sachen oder Personen. Dieser Veränderung, dieser Verwirrung und Vermengung, dieser falschen Einheitslehre stellt die moderne Theologie die Lehre einer andern Einheit entgegen, welche, weit entfernt die Verschiedenheit nicht zu dulden, sogar auf sie gegründet ist. So verschwindet für sie zugleich mit allen anderen Gegensätzen auch der des Monismus und des Dualismus. Ebenso abgeneigt, als sie einem Dualismus ist, der auseinanderreißt, verwirft sie auch einen Monismus, der identificirt, und wie sie sich dem Monismus anschließt, wenn derselbe nur Gott und die Welt nicht auseinanderrückt, so reicht sie ebenso gern einem Dualismus die Hand, der verständig genug ist, um aus dem Streit gegen die Vorurtheile vieler religiös Gesinnter keinen Streit gegen die Religion selbst zu machen, sondern vielmehr trotz alles Aberglaubens die ewige Wahrheit festhält, daß Gott nicht bloß in der Welt, sondern auch über der Welt ist, und daß das Princip, durch welches Glaube und Wissenschaft versöhnt werden, lauten muß: Gott und die Welt.

Es kann nicht befremden, daß die moderne Theologie noch manchen Angriff zu erdulden hat. Wo derselbe von einem falschen Monismus ausgeht, der an der Welt mit ihren festen Gesetzen und ihrer ehernen Naturnothwendigkeit genug zu haben glaubt, hält sie es für unnöthig, sich in einen eigentlichen Kampf einzulassen, weil sie ihn sowohl für sehr zwecklos erachtet, als auch die Ueberzeugung hegt, ihr Ziel auf einem andern Wege besser erreichen zu können. Sie geht von dem guten Rechte der Religion, von dem Glauben an Gottes Dasein aus, und zwar auf Grund des religiösen Gefühls, das sie als eine neue, selbständige Erkenntnißquelle betrachtet, und sie hält es für unmöglich, denjenigen durch streng logische Beweisführung zur Anerkennung vom Dasein Gottes zu nöthigen, für welchen nur die übrigen Erkenntnißquellen, nicht aber diese, Beweiskraft besitzen. Wie sie einen Menschen, der immer blind war, nicht zur Vorstellung von Farben, und den, der immer taub war, nicht zur Vorstellung von Tönen zu bringen vermag, so schreibt sie sich auch nicht das Vermögen zu, den zum Glauben an Gott zu führen, der immer jegliches religiöse Gefühl entbehrt. Sie hegt nur die eine, aber dabei feste, auf die Erfahrung

gegründete Hoffnung, daß der Mensch auf diesem Gebiet nicht immer blind, nicht immer taub, daß das religiöse Gefühl zwar geraume Zeit schlummern kann, aber doch nie für immer erstorben ist. Mit vollem Vertrauen hofft sie auf die Augenblicke, wo es erwachen wird, aufgerüttelt von dem Einfluß der andern Erkenntnißquellen, durch die Erscheinungen der Natur, durch den kräftigen Mahnruf von Lust und Leid, durch die höchsten Schöpfungen der Kunst und den mächtigen Arm des sittlichen Lebens. Sie weiß es, daß das, was keine Kraft schaffen kann, doch wohl im Stande ist, Kraft zu wecken und zu eigner selbständiger Thätigkeit zu treiben. Sie hat sich genugsam durch die Erfahrung belehren lassen, um zu wissen, wie oft in dem reichen menschlichen Leben ein plötzlicher Eindruck den verborgenen Keim der Religion, der unsichtbar in der Tiefe des Gemüthes ruhte, zu seiner ersten Entwicklung und dadurch zur Entfaltung seiner eigenen Lebenskraft zu befruchten vermag. Sie verschließt ihren Blick dem wirklichen Lauf der Dinge nicht derart, daß die Worte Bekehrung, Umkehr, Wiedergeburt für sie hohle Klänge, eitle Worte ohne Sinn und Bedeutung wären. Oder genügte nicht manchmal der Anblick einer großartigen und wilden Natur, ein Blick auf den funkelnden Sternhimmel oder auf die endlose See, um zum erstenmale lebendige Empfindungen von Majestät und Unendlichkeit zu erwecken, welche das religiöse Gefühl in Bewegung brachten? Wurde nicht manchmal ein leichtsinniges Gemüth, das Gott ganz entfremdet war, durch den Ernst des Lebens, unter den zerschmetternden Schlägen des Unglücks mit so kräftiger Hand erfaßt, daß, wenn die Frage, warum? auf die Lippen kam, aus des Herzens Tiefe eine Antwort vernommen ward, die von einer höheren Führung sprach und Zeugniß von Gott ablegte? Oder wo die Kunst, die mehr als alle anderen in die feinsten Saiten des Herzens greift, die allein, wie der Dichter es ausdrückte, die Sprache der Seele ist, die Tonkunst mit ihren erhabensten, Schöpfungen uns ergriff, war es da so seltsam, wenn auf den Flügeln des Gesanges das früher an den Staub gekettete Herz zum Himmel eilte und in einer reineren Sphäre, als die der Erde, die Nähe Gottes fühlte? Oder wenn das gedrückte Gemüth, das nirgends Hülfe sah, plötzlich in rettenden Liebesthaten die Lichtstrahlen der sittlichen Welt anschaute, war es dann so seltsam, wenn die endliche Liebe von Menschen die Aussicht auf eine unendliche Liebe eröffnete, welche uns für einander geschaffen und mit einem Bruderband uns umschlungen hat? Nein, wie auf die dunkelste Nacht ein heller Tag folgen kann, so kann das religiöse Gefühl aus dem scheinbaren Todesschlaf unter dem Einfluß von mancherlei höchst verschiedenartigen Verhältnissen zu einem frischen und kräftigen Leben erwachen; und deßhalb legen wir keinen Werth darauf, daß wir nicht im Stande sind, den Glauben an Gott durch Beweise dem Verstande aufzudrängen und ihn aus Glauben in Wissen zu verwandeln. Etwas Anderes vermögen wir, und dieses Andre genügt uns. Wir sind nicht im Stande,

das Organ des Gesichts zu schaffen, wohl aber zu bewirken, daß die Schuppen von den Augen fallen, die seither das Sehen verhinderten; sind einmal die Schuppen gefallen, so kommt das Sehen von selbst,[1]) im Anfang vielleicht noch schwach und matt, aber es besitzt doch die Fähigkeit, durch Uebung sich zu entwickeln und zu Klarheit und Kraft zu gelangen. Auch zu dieser Uebung können wir beitragen, sie befördern und leiten. Wir können nicht der Seele Religion eingießen; denn alle unsre Beweisführungen sind hier ebenso machtlos, als es unmöglich ist, einen Menschen, der niemals gesehen, durch Beweise davon zu überzeugen, daß außer ihm eine Welt voll Licht und voll Farben, eine herrliche, reiche, glänzende Schöpfung ist. Wohl aber können wir die Hindernisse entfernen, die der Religion im Wege stehen, und die menschliche Seele in die Lage versetzen, in welcher sie aus eigner Kraft Religion erzeugt. Es ist uns nicht verliehen, durch unser Machtwort eine blühende Pflanze ins Dasein zu rufen; wohl aber können wir den Keim, der ohne unser Zuthun schon vorhanden ist, in die befruchtende Erde legen; wohl können wir durch Wasser und Sonnenschein das aufsprießende Leben entwickeln; die Pflanze wird dann von selbst emporsprossen, von selbst zu Wachsthum und Blüthe gelangen. Unsre Einwirkung ist beschränkt, aber sie ist doch nicht ausgeschlossen; vermögen wir auch nicht alles zu thun, so können wir doch genug thun. Wäre nie eine Religion auf Erden gewesen, so vermöchten wir uns kaum vorzustellen, wie sie jetzt erst entstehen sollte. Aber sie hat gelebt, so lange Menschen lebten, und sie wird fortdauern, so lange noch ein menschliches Herz schlägt, das Gefühl hat für die Eindrücke der Welt, um durch sie zu eigner Thätigkeit zu erwachen; und Menschen sind es, welche sie von einem dem andern mittheilen; Religion ist es, welche Religion fortpflanzt. Auch hier sei uns die Natur ein lehrendes Vorbild. Wie auch die ersten Pflanzen und Thiere entstanden sein mögen, und wenn wir uns auch, da das Leben nicht immer vorhanden war, nur denken können, daß es aus dem Leblosen hervorging, so entsprießt doch jetzt seit undenklichen Jahrhunderten das Leben vielleicht nie anders als aus dem Leben, jedes lebende Wesen aus lebenden Wesen gleicher Art. Ebenso verhält es sich mit der Religion. Wenn wir auch nicht zu behaupten wagen, daß sie unmöglich jetzt noch ganz selbständig aus dem menschlichen Geist ohne irgend welche Einwirkung andrer Menschen entstehen könne, so ist doch gewiß dieser Weg nicht mehr der gewöhnliche; ja er ist auch unnöthig geworden. Nachdem die Religion nun einmal auf Erden ist, kann sie von einem Menschen auf den andern übergehen, und in diesem Uebergang, der zu gemeinschaftlicher Einwirkung und

---

[1]) Als Lessing zu Jakobi sagte: „Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht", gab dieser ihm zur Antwort: „Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst."

gegenseitiger Mittheilung führt, umschlingt ein neues Band große Gruppen der Menschheit, einstens auch die ganze Menschheit. Nothwendiger Weise muß in dieser Gemeinschaft von verschiedenen Punkten auch eine verschiedene Wirkung ausgehen, hier eine schwächere, dort eine kräftigere. Nur Einzelnen unsres Geschlechtes ist das hohe Vorrecht vergönnt, auf diesem Gebiet die Sonne zu sein, um welche zahllose Körper sich bewegen und durch sie zu einem Systeme mit einander verbunden werden. Die Meisten folgen nur der Bewegung, in welcher andre ihnen vorangehen; aber doch ist die allgemeine Bewegung zum Theil auch ihnen zu verdanken; auch sie wirken mit, wie gering das Maß auch sein möge. So nimmt Jeder seine eigne Stelle ein; die große Mehrheit gibt wenig, um viel zu empfangen; Einzelne geben viel und nehmen wenig von andern auf; sie sind die großen Geister auf dem Gebiet der Religion, die Priester und Propheten der Menschheit.

So ist also von selbst die Aufgabe festgestellt, zu welcher sich die moderne Theologie dem Unglauben, der Leugnung von Gottes Dasein gegenüber berufen achtet. Auf der einen Seite hat sie beständig zu betonen, daß der Unglaube nicht im Stande ist, seine Sache zu beweisen und mit unwiderstehbarer Kraft zu bezeugen, daß es keinen Gott gibt. Er kann, wenn er auch die volle Nothwendigkeit aller Erscheinungen ohne Ausnahme erwiesen hat, doch nie beweisen, daß diese Nothwendigkeit nicht die Offenbarung einer Gottheit sei. Angenommen, die Anerkennung dieser Gottheit wäre nichts weiter als eine Voraussetzung — und für den, welcher auf das religiöse Gefühl nicht achtet und nur aus den andern vier Erkenntnißquellen, oder gar nur aus drei schöpfen will, ist sie in der That nichts weiter — so hat dies doch nie die Ungereimtheit dieser Voraussetzung zur Folge. Sie möge unnöthig sein, sie ist doch nicht unnatürlich, des menschlichen Geistes nicht unwürdig. Kann auch ihr Recht nicht über allen Zweifel erhoben werden, so kann es doch ihr Unrecht ebensowenig. Ist der Glaube nichts weiter als ein Glaube, kein Wissen, — der Unglaube ist wahrlich auch nichts weiter; sind dort Zweifel begründet, hier sind sie es gewiß nicht minder. Dieses Unzulängliche des Unglaubens selbst vor dem Richterstuhl der Wissenschaft, diese Anmaßung, welcher er sich schuldig macht, wenn er in dieser Beziehung sich weit über den Glauben erhaben wähnt, muß die moderne Theologie streng hervorheben.[1]) Aber auf der andern Seite muß sie tief davon durch-

[1]) Trefflich sind die Worte Kants, Krit. d. r. Vern., S. 568 f.:

„Ich bin nicht der Meinung, welche vortreffliche und nachdenkende Männer z. B. Sulzer so oft geäußert haben, da sie die Schwäche der bisherigen Beweise fühlten: daß man hoffen könne, man werde dereinst noch evidente Demonstrationen der zween Cardinalsätze unserer reinen Vernunft: es ist ein Gott, es ist ein künftiges Leben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiß, daß dieses niemals geschehen werde. Denn wo will die Vernunft den Grund zu solchen synthetischen

drungen sein, daß sie es weniger mit dem Unglauben, als mit den Ungläubigen zu thun hat, weniger berufen ist, den Unglauben zu bekämpfen, als den Ungläubigen zum Glauben zu erziehen und es ihm zu ermöglichen, daß sein Gemüth sich von selbst dem Glauben erschließt; und zu diesem Zwecke nimmt sie auch die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes wieder auf, welche sie früher, wo sie dieselben von einem andern Gesichtspunkte aus betrachtete, verwerfen mußte. Als logische Beweise, welche mit der Anmaßung auftreten, als könnten sie allen Bedenken den Mund schließen und Gottes Dasein eben so gut über allen Zweifel erheben, als z. B. die Bewegung der Erde um die Sonne, beharrt sie bei ihrer Verwerfung; aber als vernünftige Hülfsmittel, welche vermöge des gegenseitigen Zusammenhangs, wodurch alles im menschlichen Geist aufeinander einwirkt, das religiöse Gefühl erregen und zu eigner Thätigkeit aufmuntern können, legt sie denselben hohen Werth bei. Der große Kant sah es ein, als er von dem teleologischen Beweise, wiewohl er dessen apodiktische Beweiskraft bestreiten mußte, noch immer mit inniger Liebe sprach.[1]) Wenn auch die Natur und die sittliche

Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung und deren innere Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es ist auch apodiktisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch behaupten kann. Denn, weil er dieses doch blos durch reine Vernunft darthun könnte, so müßte er es unternehmen, zu beweisen: daß ein höchstes Wesen, daß das in uns denkende Subject als reine Intelligenz unmöglich sei. Wo will er aber die Kenntnisse hernehmen, die ihn von Dingen über alle möglichen Erfahrungen heraus so synthetisch zu urtheilen berechtigten? Wir können also darüber ganz unbekümmert sein, daß uns Jemand das Gegentheil einstens beweisen werde; daß wir darum eben nicht nöthig haben, auf schulgerechte Beweise zu sinnen, sondern immerhin diejenigen Sätze annehmen können, welche mit dem speculativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch ganz wohl zusammenhangen, und überdies es mit dem praktischen Interesse zu vereinigen die einzigen Mittel sind. Für den Gegner (der hier nicht blos als Kritiker betrachtet werden muß) haben wir unser non liquet in Bereitschaft, welches ihn unfehlbar verwirren muß, indessen daß wir die Retorsion desselben auf uns nicht weigern, indem wir die subjective Maxime der Vernunft beständig im Rückhalte haben, die dem Gegner nothwendig fehlt und unter dessen Schutz wir alle seine Luftstreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit ansehen können."

Schon Abaelardus schrieb in seiner Theol. christ. (Marténe Thes. Anecd. V. 1349): »Inquiramus eos, qua ratione malint eligere, Deum non esse quam esse, et cum ad neutrum cogi necessario possint etc.«

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 482 f.:

„Der Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere

Welt nicht im Stande sind, uns einen vollständigen Beweis zu liefern, an welchem jeder Einwurf machtlos abprallte, so sind sie doch wohl im Stande, uns mit Beweisen zu versehen, welche das religiöse Gefühl bestätigt und so durch seine Bestätigung die Lücken ergänzt. Ohne Beihülfe des Gefühls bleiben sie schwach und unvollkommen. Führen sie unverkennbare Beispiele des Schönen und Zweckmäßigen, hoher Weisheit und Fürsorge im Leben und in der Natur an, so weiß man ihnen Beispiele von dem Gegentheile an die Seite zu stellen und auf alle gestellten Fragen erhält man stets nur dieselbe Antwort, welche die Annahme des zu Beweisenden schon voraussetzt. Ganz anders aber gestaltet es sich, sobald das Wissen von den irdischen Dingen an dem religiösen Gefühl eine Stütze findet. Die Beispiele von Weisheit und Liebe werden nun die Lichtstrahlen, in deren Glanze wir fortschreiten, und das Dasein der Sonne, auf welche sie den Blick des religiösen Gefühls lenkten, wird nicht mehr durch die Wolken, die an ihr vorüberziehen, in Frage gestellt. Mochten auch die Beispiele, welche dafür und dagegen angeführt wurden, früher einander gleichstehen, so verleiht

---

Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Princip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee zurück, und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung.

Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traum, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, zerrissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.

Ob wir aber gleich wider die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit dieses Verfahrens nichts einzuwenden, sondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, so können wir darum doch die Ansprüche nicht billigen, welche diese Beweisart auf apodiktische Gewißheit und auf einen gar keiner Gunst oder fremden Unterstützung bedürftigen Beifall machen möchte, und es kann der guten Sache keineswegs schaden, die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens herabzustimmen."

Später fand man es gut, diese und so manche andre Aussprüche einer Weisheit, welche für den ganzen Reichthum der Welt ein offenes Auge hat und sich von aller Einseitigkeit frei bewahrt, so zu lesen, als stände nur das Negative darin. Das Positive übersah man einfach.

A. a. O. S. 683 gibt Kant zu, daß auch außer seinem moralischen Beweis genug analoge Gründe für das Dasein Gottes sich anführen lassen, wenn es auch nie solche sind, „denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müßte".

jetzt das religiöse Gefühl den erstern das Uebergewicht. Sie nähren das Vertrauen in uns, daß auch da, wo wir noch keine Fürsorge, keine Weisheit und Liebe bemerken konnten, sie doch ebensogut, wenn auch für unser Auge unsichtbar, bestehen.[1]) So wird statt vollständigen Wissens Vertrauen und Glaube geboren, und was sonst Verstandessache gewesen wäre, wird jetzt besonders Sache des Herzens, welches durch den Verstand nur auf den rechten Weg geleitet ist. Selbst wo unser Wissen es uns nicht lehrt, fühlen wir nun uns doch in der unermeßlichen Schöpfung heimisch, als in einer Welt, die aus göttlicher Liebe und Weisheit hervorging, aber wir erwarten dann auch nur Befriedigung für unser Gemüth, nicht für unser Denken, kein Wissen von Gott, wie es eine Wissenschaft verlangen würde, sondern nur eine Vorstellung von Gott, wie sie das Herz bedarf. Der hochmüthigen Haltung des Unglaubens, welcher ein Wissen von Gott verlangt, wie dies bei endlichen Dingen möglich ist, und wo er dies nicht erlangen kann, Gottes Dasein für ein Hirngespinnst erklärt, stellen wir das berühmte Wort entgegen: „So weit kenne ich Gott, als mein Gemüth ihn erkannt hat; so weit habe ich ihn, als ihn mein Gemüth hat."

Allein die moderne Theologie hat außer dem Unglauben noch auf einen andern Feind zu blicken; sie erfährt auch Angriffe von Seiten des Aberglaubens. Mit diesem Namen bezeichne ich nämlich die Richtung, welche von einem falschen Dualismus ausgeht und zwischen Gott und der Welt eine derartige Scheidung macht, daß sie bald nur die Wirkung der endlichen Dinge anerkennt und Gott ausschließt, bald wieder die weltlichen Gegenstände in den Hintergrund drängt und den zuvor müßigen Gott handelnd auftreten, ihn ein Wunder verrichten läßt.

Daß ich berechtigt bin, ihr diesen Namen beizulegen, und den Wunderglauben, den ich schon früher bekämpfte, gerade als Aberglauben darzustellen, dies, ehe ich weiter gehe, halte ich mich zu beweisen verpflichtet.

In der Vorrede eines seiner Hauptwerke[1]) spricht Spinoza über das Wesen und den Ursprung des Aberglaubens. Er rügt es, wenn ihn viele dem Umstand

[1]) Herder, W. XLIV, 287 f.: „Das Buch der Schöpfung liegt unsrer Anschauung so klar und offen vor, daß wir, auch in dem, was wir nicht übersehen, dem großen Urheber der Dinge Zusammenhang seiner Werke wohl zutrauen mögen. Der Scrupel, als ob das, was mein Maulwurfsauge nicht ersehen hat, wohl schlechter sein möge, als das Ersehene, weil ich jenes nicht ersehen habe, ist ein armer Scrupel . . . Die Himmel erzählen die Ehre Gottes u. s. w. Der gesunde Menschensinn trauet dem, was er von diesem Klange höret; das Gemüth freuet sich dieses Chors freudiger Wesen, zu denen es mitgehört, und trauet seinem Schöpfer . . . Wenn du bis an dein Lebensende über Gott speculirst, armer Sterblicher, wann wird die Zeit kommen, daß du dich seiner freuend, thätig an ihn glaubest?"

[2]) Sein Tractatus theologico-politicus. In der Paulus'schen Ausgabe seiner Werke findet sich diese Stelle, die ich hier meine, I, 143 f.

zuschreiben, daß alle Sterblichen eine gewisse verwirrte Vorstellung von der Gottheit besitzen.[1]) Er will ihn nur aus Furcht, aus einem traurigen und beängsteten Gemüthe, aus Mißgeschick und Rathlosigkeit erklären.[2]) Wüßten die Menschen, so urtheilt er, immer Rath, und ginge ihnen alles nach Wunsch, so würden sie dem Aberglauben durchaus keinen Raum geben.[3]) Aber durch Unglück und Niedergeschlagenheit, durch Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung wird ihre Seele allerlei zu glauben geneigt.[4]) Sind sie in Furcht und ereignet sich etwas, was sie an ein früheres Gute oder Böse erinnert, so nehmen sie es als günstiges oder ungünstiges Vorzeichen.[5]) Ereignet sich etwas Außergewöhnliches, so gilt es ihnen als Wunder, das den Zorn der Götter oder des Allerhöchsten anzeigt,[6]) mit einem Wort, die Ursache, aus welcher der Aberglaube entspringt, erhalten und befördert wird, ist nichts andres als Furcht.[7]) Mich dünkt, daß man diese Darstellung und Erklärung des Aberglaubens nicht gelten lassen kann. Daß man in Betrübniß und Angst an das, was man schon früher abergläubisch betrachtete und verehrte, besonders viel denkt und dazu seine Zuflucht nimmt, während man in den Tagen des Glücks und der Sicherheit sich vielleicht höchst selten damit beschäftigt, hat seine volle Richtigkeit. Die abergläubische Betrachtung aber selbst läßt sich nicht daraus erklären. Ihr Ursprung liegt in Wirklichkeit in der allgemeinen Vorstellung von einem höhern Wesen, welche ihren Ursprung im religiösen Gefühl hat, aber mit Unwissenheit verbunden ist. Das religiöse Gefühl allein erklärt den Aberglauben nicht, man müßte denn alle Religion ohne Unterschied als Aberglauben betrachten. Auch Unwissenheit allein erklärt ihn nicht, denn dann würde jeder Irrthum in Bezug auf den Zusammenhang von Ursache und Wirkung Aberglaube sein müssen. Wenn Jemand glaubt, daß Wechselfieber durch reichlichen Fleischgenuß geheilt werde, so wird ihn jedermann für unverständig, aber niemand für abergläubisch halten. Dagegen heißt er dann abergläubisch, wenn er im Wahne lebt, daß es durch den Anblick eines Heiligenbildes, durch das Schlagen des Kreuzes, durch Sprechen eines Gebetes, und was dergleichen mehr ist, geheilt werde. Und warum dies? Einfach deßhalb, weil die Wirkung hier als eine übernatürliche, als ein Wunder gedacht wird. Das Blicken auf das Bild, das Kreuzschlagen, das Beten bringen selbst, als natürliche Mittel, nach seiner

[1]) »Quod omnes mortales confusam quandam numinis ideam habent.«

[2]) »Animus tristis et timidus.«

[3]) »Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur.«

[4]) »Animum ad quidvis credendum pronissimum habent.«

[5]) »Faustum vel infaustum omen.«

[6]) »Prodigium, quod deorum aut summi numinis iram indicat.«

[7]) »Causa, a qua superstitio oritur, conservatur et fovetur, metus est.« In einem seiner Briefe (I. 699.) schreibt er: »I n f e r o r u m metus superstitionis est unica causa.«

Ansicht die Genesung nicht zu Stande, sondern Gott oder irgend eine göttliche Macht, welche durch diese Handlungen nur dazu bewogen wird. Es ist keine natürliche, sondern eine übernatürliche, eine wunderthätige Genesung, ein Eingreifen der Gottheit, welches durch diese Mittel nur hervorgerufen und angereizt wird. So ist daher Aberglaube der Glaube, daß irgend ein Ereigniß stattfinden könne, das nicht in der natürlichen Kraft endlicher Dinge, sondern nur in der Wirkung einer übernatürlichen, dazwischentretenden Ursache seine vollständige Erklärung findet. Er ist aus zwei Bestandtheilen zusammengesetzt: Einmal aus der Ueberzeugung, daß eine übernatürliche göttliche Macht existirt, so daß die Allgemeinheit des Aberglaubens einen neuen Beweis für die Allgemeinheit dieser Ueberzeugung bildet, und zum andern aus dem Glauben, daß diese Macht Ereignisse auf eine andre Weise als durch die natürliche Kraft der endlichen Dinge hervorbringt. Aberglaube ist daher nichts Andres als eine Vermengung von Religion mit Unwissenheit, und Aberglaube und Wunderglaube sind als ein und dasselbe zu betrachten.

Welche Haltung nun die moderne Theologie diesem Aberglauben gegenüber annehmen muß, ist aus dem Gesagten leicht zu begreifen. Sie muß den einen Bestandtheil desselben, die Religion, auch in seiner Vermengung mit der Unwissenheit beständig anerkennen und würdigen, den andern dagegen, die Unwissenheit, trotz ihrer Verbindung mit der Religion entschieden bekämpfen.

Es liegt in dem Aberglauben, in der Annahme von Wundern, etwas ganz Natürliches. Ja er mag selbst, so lange der Mensch in Unwissenheit über die Verknüpfung der Ereignisse in der Natur und im Leben schwebt, so lange ihn die wissenschaftliche Entwicklung noch nicht zu der Ueberzeugung geführt hat, daß alle Erscheinungen dem Gesetz von Ursache und Wirkung unterworfen und darum schlechthin nothwendig sind, als der natürliche und unvermeidliche Ausfluß seines religiösen Wesens betrachtet werden. Selbst das religiöse Gefühl des Gebildetsten, in welchem diese Ueberzeugung unerschütterlich feststeht, wird ja doch durch ein Ereigniß weit mehr als durch ein andres geweckt, und das Auge der Seele auf Gott gelenkt; auch für ihn gibt es im Leben Augenblicke, in welchen es ihm ist, als ob ihm die Gottheit viel näher sei, als je sonst, und es sind dies besonders die Momente, wo eine Erscheinung ganz unerwartet vor sein Auge tritt und trotz aller Anstrengung seiner Geisteskräfte sich nicht aus dem bereits Bestehenden erklären läßt. Ein höheres Gesetz als das bereits bekannte erscheint ihm in solchen Augenblicken, und der Gedanke steigt lebendig in ihm auf, daß es im Himmel und auf der Erde mehr Dinge gibt, als sich seine Philosophie bis jetzt träumen ließ. Mit der kleinen Welt, die er kennen lernte, fühlt er sich auf einmal in eine größere versetzt, wovon jene nur ein kleiner Theil ist. Sein wohlgeschlossener Kreis wird plötzlich durchbrochen; er sieht eine Störung, über welche er keine Rechenschaft zu geben vermag; an Verwir-

rung, an Unordnung kann er doch nicht denken; somit muß es eine Ordnung sein, die sich auch in diesen Störungen und durch sie manifestirt, eine höhere Einheit, von welcher er seither nur einzelne lose, zerstreute Theile bemerkt hat.[1]) Sein Gefühl, seine Phantasie wird lebendiger erregt, als dies sonst der Fall

[1]) Ich will hier einige Worte aus Schleiermachers „Reden über die Religion" anführen: „Auch die Welt ist ein Werk, wovon ihr nur einen Theil überseht, und wenn dieser vollkommen in sich selbst geordnet und vollendet wäre, so würdet ihr die Größe des Ganzen nur auf eine beschränkte Art inne werden. Ihr sehet, daß jene Unregelmäßigkeit der Welt, welche oft dazu dienen soll die Religion zurückzuweisen, vielmehr einen größern Werth für sie hat, als die Ordnung, die sich uns in der Weltanschauung zuerst darbietet und uns einen kleinern Theil übersehen läßt. Die Perturbationen in dem Laufe der Gestirne deuten auf eine höhere Einheit, auf eine kühnere Verbindung, als die, welche wir schon in der Regelmäßigkeit ihrer Bahnen gewahr werden, und die Anomalien, die müßigen Spiele der plastischen Natur, zwingen uns zu sehen, daß sie auch ihre bestimmtesten Formen mit einer, man möchte fast sagen, freien, ja willkürlichen Willkür, mit einer Phantasie gleichsam behandelt, deren Regel wir nur aus einem höheren Standpunkte entdecken konnten. Daher denn hatten auch in der Religion der Alten nur niedere Gottheiten, dienende Jungfrauen, die Aufsicht über das gleichförmig Wiederkehrende, dessen Ordnung schon gefunden war; aber die Abweichungen, die man nicht begriff, die Revolutionen, für die es keine Gesetze gab, diese eben waren das Werk des Vaters der Götter. Und so unterscheiden wir auch leicht in unserm Gefühl von dem ruhigen und gesetzten Bewußtsein, welches die verstandene Natur hervorbringt, als ein höheres, worin sich eben das Verwickeltsein des einzelnen in die entferntesten Combinationen des ganzen, das Bestimmtsein des besonderen durch das noch unerforschte allgemeine Leben offenbart, jene wunderbaren, schauerlichen, geheimnißvollen Erregungen, welche sich unser bemächtigen, wenn die Phantasie uns daran mahnt, das was sich als Erkenntniß der Natur schon in uns gebildet hat, ihrem Wirken auch auf uns noch gar nicht entspricht, jene räthselhaften Ahnungen meine ich, welche eigentlich in allen dieselben sind, wenn gleich sie nur in den Wissenden, wie es recht ist, sich abzuklären suchen und in eine lebendigere Thätigkeit der Erkenntniß übergehn, in den andern aber oft von Unwissenheit und Mißverstand aufgefaßt einen Wahn absetzen, den wir zu unbedingt Aberglauben nennen, da ihm doch offenbar ein frommer Schauer, dessen wir uns selbst nicht schämen, zum Grunde liegt." (W. I. 1. 224. folg.).

Mit diesem Ausspruch verbinde man jedoch einen andern aus seinem Hauptwerke der christl. Glauben §. 46 (W. I. 3. 224 folg.): „Offenbar mit Unrecht beruft man sich als auf eine allgemeine Erfahrung darauf, daß das Unbegriffene als solches uns immer mehr als das Verstandene zur Aufregung des frommen Gefühls stimme. Man führt dabei am liebsten die großen Naturerscheinungen als Beispiel an, welche durch die elementarischen Kräfte hervorgebracht werden; allein auch die größte Zuversicht, mit der wir irgend eine hypothetische Erklärung dieser Phänomene annehmen, hebt dennoch jenes Gefühl nicht auf. Der Grund, weßhalb jene Erscheinungen so vorzüglich leicht das fromme Gefühl erregen, liegt vielmehr in der Unübersehlichkeit ihrer Wirkungen, sowohl der fördernden, als der zerstörenden, auf menschliches Dasein und auf die Werke menschlicher Kunst, also in dem erregten Bewußtsein von dem Bedingtsein unserer Wirksamkeit durch allgemeine Potenzen. Grade dieses aber ist ja die vollkommenste Anerkenntniß von der Allgemeinheit des Naturzusammenhanges."

war, wo er die bekannten Naturkräfte in gewöhnlicher Weise wirken sah, wo ihn nichts überraschte, alles einförmig, alltäglich war, ein Feld, auf welchem er alle Wege kannte, und das er nach allen Richtungen genau abgemessen hatte. Das Gefühl seiner Schwachheit beginnt laut zu reden, und in neuem Glanze tritt der Gedanke an eine Majestät, welche für ihn unergründlich tief ist, und deren Wege hoch erhaben sind über seine Wege, vor sein Bewußtsein. Wunderbar! ruft er aus und anbetend beugt er seine Kniee vor einer Macht, welche alle Schranken der Endlichkeit durchbricht und scheinbar in Zerstörung Behagen findet.[1]) Aber — und man beachte den Unterschied zwischen dem religiösen Manne der Wissenschaft, dem modernen Theologen, und dem Abergläubigen oder Wundergläubigen — die Anbetung reizt ihn zu neuer Forschung, und die Gewißheit verläßt ihn nicht, daß das, was ihm noch unerklärt blieb, doch zu erklären sei, daß es ebenso gesetzmäßig, ebenso nothwendig, als das, was schon lange von ihm gezählt, gemessen, gewogen und in seinen Ursachen entwickelt wurde. Der Abergläubige kommt nicht über das Wunder hinaus; der Vernünftige ist bemüht auch das Wunder natürlich zu machen. Der Erstere verehrt darin die Hand der Gottheit, und es genügt ihm, diese erkannt zu haben; der Letztere strebt danach, die Art und Weise, in welcher Gott darin gewirkt, das Band, durch welches er dieses Ereigniß mit früheren verknüpft hat, kennen zu lernen. Das Unbekannte, das Seltsame und Ueberraschende der Erscheinung möge so verschwinden, es möge aufhören mehr als andre Erscheinungen gleichsam ein Fingerzeig Gottes zu sein, es hört deßhalb nicht auf, ebenso wie die andern mit Gott in Verband zu stehen; und so lange er noch nach solchen bestimmten Fingerzeigen Gottes Bedürfniß hat, werden sich ihm auch stets neue Thatsachen genug darbieten, welche er in seine bekannte Ordnung nicht einzureihen vermag, und welche seiner religiösen Schwachheit entgegenkommen, bis daß endlich dieses Bedürfniß selbst ein Ende nimmt; denn ist einmal das religiöse Gefühl so geübt, daß es nicht mehr stets erneuter Anregung bedarf, sondern immer von selbst wach ist und als ein treuer Geleitsmann dem Menschen in allen Verhältnissen und Ereignissen seines Lebens beständig zur Seite steht, so sieht er Gott in allem, auch in dem Gewöhnlichsten und Bekanntesten, und da ihn alles auf Gott hinweist, so ist ihm alles ein Wunder geworden; denn Wunder ist nunmehr für ihn nichts weiter, als der religiöse Name dessen, was man sonst Ereigniß nennt. Alles, was sich ereignet, auch das Natürlichste und Gewöhnlichste, sobald es nur geeignet ist, um ihm

---

[1]) „Sieht man Hunderte, ja Tausende an dieser Krankheit sterben, von welcher man trotz langer und aufmerksamer Beobachtung noch nichts weiß, so sagen wir weiter nichts, als blos und zwar mehr, denn je: Dies ist Gottes Finger!" (Prof. Doedes, Predigt über Joel II, 13., während die Cholera in Holland wüthete.)

von Gott zu sprechen, ihn an Gott zu erinnern, gilt ihm als Wunder,[1]) und je mehr sein religiöses Leben zu voller Kraft gelangt, um so mehr erblickt er überall Wunder, und ein großes, allumfassendes Wunder ist ihm die ewige Ordnung, der unzerstörbare Zusammenhang alles Seienden und Geschehenden. Wo er sieht, wie Andre noch ein Wunder in einzelnen Ereignissen, vielleicht nur in einer kleinen Periode der Geschichte annehmen, in allen andern aber nicht, wo er hört, wie sie darüber hadern, ob die Wunder mit dem Zeitalter der Apostel aufgehört,[2]) oder noch drei, vielleicht noch fünf Jahrhunderte fortgedauert haben, oder ob sie in allen Jahrhunderten bisweilen vorgekommen sind und auch in unseren Tagen noch einzelne Male auftreten, da läßt er der Religion, deren Dasein er in diesen Behauptungen und in diesem Streiten bemerkt Anerkennung und Gerechtigkeit widerfahren, aber er ist zugleich auch nicht blind für die Schwäche dieser Religion, für den geringen Einfluß, den sie auf das ganze Leben auszuüben vermag, da sie nur hie und da bei einer plötzlichen Rettung oder bei einer unerwarteten Heimsuchung,[3]) deren endliche Ursachen verborgen sind, an Gott denkt und von einer Vorsehung, von einem Finger Gottes redet. Oder geht der gewöhnliche Lauf der Dinge, gehen die Thatsachen, deren Zusammenhang mit andern, deren endliche Ursachen uns genau bekannt sind, außerhalb der Vorsehung vor sich, hat Gott die Hand seiner Allmacht da zurückgezogen, und braucht man bei dem Alltäglichen, das uns durchaus nicht

[1]) Auch hier beachte man die Worte Schleiermachers (W. I. S. 248 folg.): „Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit: jede, auch die allernatürlichste und gewöhnlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder. Mir ist alles Wunder; und in Eurem Sinn ist mir nur das ein Wunder, nämlich etwas unerklärliches und fremdes, was keines ist in meinem. Je religiöser ihr wäret, desto mehr Wunder würdet ihr überall sehen, und jedes Streiten hin und her über einzelne Begebenheiten, ob sie so zu heißen verdienen, gibt mir nur den schmerzhaften Eindruck, wie arm und dürftig der religiöse Sinn der Streitenden ist. Die Einen beweisen diesen Mangel dadurch, daß sie überall protestiren gegen Wunder, durch welche Protestation sie nur zeigen, daß sie von der unmittelbaren Beziehung auf das Unendliche und auf die Gottheit nichts sehen wollen; die Andern beweisen denselben Mangel dadurch, daß es ihnen auf dieses und jenes besonders ankommt, und daß eine Erscheinung grade wunderlich gestaltet sein muß, um ihnen ein Wunder zu sein, womit sie nur beurkunden, daß sie eben schlecht aufmerken."

[2]) So hören ja auch die Engelerscheinungen schon während des apostolischen Zeitalters auf.

[3]) Diese verlieren in der That nichts von ihrer Bedeutung für das fromme Gemüth durch Erkenntniß der endlichen Ursachen, wodurch sie für uns zwar natürlich, aber keineswegs von Gott losgelöst werden. In Bezug auf alles Wunderbare gilt Schleiermachers Ausspruch (der christl. Glauben §. 43. W. I. 3. 206 folg.) über die Engel: „Wie es mehr Trost gewähren soll, wenn Gott sich der Engel bedient, als wenn unsere Bewahrung auf dem Wege der Natur bewirkt wird, das möchte ohne sehr beschränkte ja fast kindische Vorstellungen von Gott nicht durchzuführen sein .. Unser Vertrauen wird dasselbige sein, auch wenn wir nicht an die Engel denken, sondern den göttlichen Schutz auf dem gewöhnlichen Wege erwarten."

mehr überrascht, nicht an Gott zu denken? [1]) So wird das religiöse Leben eine Reihe fieberhafter Gemüthsbewegungen, in welchen man bald voll Begeisterung den Namen Gottes ausruft, um dann wieder den Gedanken an Gott ganz auf die Seite zu setzen, gleichsam als wären wir nicht berufen, um als Kinder an der Hand des besten Vaters ruhig fortzuwandeln, überall seine Nähe zu fühlen und aus dem Gefühle dieser Nähe Trost und Kraft zu schöpfen; als ob wir genug gethan hätten, wenn wir nur von Zeit zu Zeit in feuriger, oft krankhafter Erregung die treue Hand drückten, wiewohl wir sonst die meiste Zeit vom Vaterhause weit abirrten, ohne auf das Band der Liebe zu achten, das uns daran knüpfen muß. Gewiß, es ist besser wenigstens bei einzelnen Gelegenheiten an Gott zu denken, als sich nie mit ihm zu beschäftigen; aber sollte dieses fortwährende Schwanken zwischen Gott und Gott-Nicht die reinste Offenbarung der Religion sein? Fließt nicht da allein der spiegelglatte Strom des gottverbundenen Lebens, wo man Gott in allem verehrt und überall fühlt, daß er mit uns ist, und daß wir in ihm sind? Aber so sind wir auch berechtigt, in dem Wunderglauben, abgesehen von der Anerkennung der in ihm vorhandenen Religion doch nur eine sehr schwache und mangelhafte Religion, eine Religion wechselnder Anfälle, aber nicht eines ruhigen Lebens zu sehen. Zugleich aber auch einen Beweis von Unwissenheit. Oder will man sie lieber Halsstarrigkeit nennen, diese Begierde, ein Gebiet, das sich bei jedem Streit als unhaltbar erweist, doch nur Schritt für Schritt aufzugeben? Denn daß ein Theil der Welt nach dem andern das Gesetz von Ursache und Wirkung, der absoluten Nothwendigkeit anerkennen mußte, das kann mit dem Blick auf die Geschichte unmöglich bestritten werden. Schon früher haben wir dies ausführlich genug entwickelt, so daß wir hier nicht länger dabei zu verweilen brauchen.

---

[1]) Ausgezeichnet ist Schleiermachers Bemerkung, i. d. christlichen Gl. §. 34. 2. (W. I. 3. 178): „Das Wunderbare setzt offenbar den Naturzusammenhang voraus; denn allgemeine Zufälligkeit schließt alles Wunderbare aus. Wenn also wirklich das Wunderbare vorzüglich das Gottesbewußtsein aufregte, so wäre der Grund davon nur darin zu suchen, daß Manche nur durch die Ausnahme zum Bewußtsein der Regel kommen. Die Behauptung an und für sich aber würde zu der Folgerung berechtigen, daß in den frommen Erregungen der römischen Kirche dieses allgemeine Gottesbewußtsein weit stärker und häufiger hervortrete, als in der unsrigen, weil nämlich dort eigentlich Alle immer mitten in das Wunderbare gestellt sind und es jeden Augenblick erwarten können. Das Verhältniß ist aber eher umgekehrt."

Wie muß es wohl mit dem Verstande von Protestanten bestellt sein, welche der katholischen Kirche gegenüber behaupten, daß gegenwärtig keine Wunder mehr geschehen, vielleicht schon seit dem Zeitalter der Apostel nicht mehr, und welche doch in demselben Augenblick an eine Regierung Gottes glauben und zu Gott beten, trotzdem daß sie uns beständig den größten Vorwurf daraus machen, daß unsre Leugnung des Wunders Gott ganz überflüssig mache und für das Gebet nicht den mindesten Raum übrig lasse?

Wohl aber ist es nöthig, einen Einwurf abzuweisen, welchen der Wunderglaube gegen die moderne Theologie gerade wegen ihrer Lehre einer absoluten Nothwendigkeit erhebt; denn weit entfernt seinen geringeren Gehalt an religiösem Leben einzusehen, wirft er vielmehr der Gegenparthei diese Beschuldigung an den Kopf und behauptet, daß diese die Religion nicht nur schwäche, sondern ganz und gar vernichte, da sie für den Verkehr der Seele mit Gott, für das Gebet, nicht den mindesten Raum übrig lasse; denn wozu sollte denn das Gebet dienen, wenn jede Erscheinung von unerschütterlichen Naturgesetzen herrührte, so daß man sie, wenn man nur diese vollständig kennen würde, mit Gewißheit vorauszusagen vermöchte? Es wäre ja widersinnig, Gott seine Wünsche zu offenbaren, wenn sie doch auf die Bestimmung unsres Loses nicht den mindesten Einfluß ausüben könnten, sondern in den Kräften des im Augenblick Vorhandenen schon unwiderruflich beschlossen wäre, welcher Art unsre Zukunft sein solle.

Es wird mir in der That schwer, diese Einwürfe ohne ein Lächeln des Mitleids auszusprechen; denn nichts verdient unsern Spott in höherem Maße, als das dumme Benehmen eines Menschen, der selbst an beiden Beinen lahm ist und doch andern zum Vorwurf macht, daß sie nicht zu laufen vermögen. Wie aber, wenn das Beten uns unmöglich ist, weil wir die absolute Allgemeinheit des Gesetzes von Ursache und Wirkung anerkennen, — wie wird es jenen selbst ergehen, welche sich dafür entscheiden, daß dieses Gesetz doch beinahe allgemein ist? Gott kann nach ihrer Ansicht immer zwischen beide treten; aber sie wollen doch zugeben, daß er es nur selten wirklich thut. Vielleicht gehen sie sogar so weit zu behaupten, daß gegenwärtig nicht mehr an ein Eingreifen zu denken, und das Jahrhundert der Wunder für immer abgelaufen sei. Wenn es nun aber unvernünftig ist, Wünsche an jemand zu richten, der sich nicht dadurch **kann** bestimmen lassen, ist es denn viel vernünftiger, sie jemand zu offenbaren, der sich nicht dadurch **will** bestimmen lassen? Wäre es ungereimt, zu einer Macht, die nicht **kann**, aber nicht zu einer Macht, die nicht **will**, zu beten? Man glaubt doch wohl nicht, daß bei Gott Wollen und Nichtwollen lauter Willkür sei! Wenn Gott das Gebet nicht erhören, die Wünsche nicht erfüllen will, so wird ja sein Wille durch seine Weisheit und Liebe bestimmt, so gewährt er uns das, was wir verlangen, deßhalb nicht, weil es uns nicht gut wäre. Wenn es uns aber so unvernünftig bedünkt, Gott um etwas zu bitten, was er durch die ewigen, von ihm ausgegangenen Naturkräfte zu thun verhindert ist, ist es denn viel vernünftiger, ihn um etwas zu bitten, was er wegen der ewigen Eigenschaften seines Wesens, wegen seiner Weisheit und Liebe nicht thun kann? [1]) Oder glaubt man etwa, daß die Gesetze des Endlichen für ihn ein Band ganz andrer Art seien, weil sie einen Bestandtheil der Natur

[1]) Jesus betete (Matth. 26, 39): „**Ist's möglich**, so gehe dieser Kelch von mir." Was Gott nicht wollte, was die göttliche Liebe und Weisheit ausschloß, erkannte er als unmöglich an.

außer ihm, nicht seiner eignen Natur bilden? Als ob die Natur außer ihm nicht das Werk, die Schöpfung seiner eignen Natur wäre! Was redet man doch von einer Ohnmacht Gottes, von einem Gebundensein der Gottheit an die Gesetze der Natur? [1]) Was träumt man von einem Willen Gottes, welcher sie nach unsrer Ansicht wohl einmal auf die Seite zu schieben wünschte, aber der es nicht vermag? Wo haben wir denn je Gottes Willen und Gottes Macht von einander unterschieden? Auch dieser Gegensatz ist ebenso wie alle die andern früher erwähnten das Werk unsrer Gegner, nicht das unsre, und wird uns ohne allen Grund einfach von ihnen angedichtet. Wir haben die Naturgesetze nicht ausgesonnen, um die Gottheit an ihre Kette zu legen; Gott selbst hat sie ausgedacht, wir haben sie nur wahrgenommen. Wir sprechen von nichts weiter, als was wir gesehen haben. Für uns sind sie die Offenbarung des göttlichen Willens, und daß Gott es so will und nicht anders, das glauben wir nur deßhalb, weil wir ihn so und nicht anders handeln sehen; aber wir brauchen nur auf das Beispiel unsrer Gegner selbst zu verweisen, um zu erhellen, wie weit unsre Lehre über der ihrigen steht, denn ihr Beispiel spricht beständig zu Gunsten der unsern und gegen die ihre. Bei uns herrscht Uebereinstimmung zwischen Sprechen und Thun, bei ihnen steht beides in unversöhnlichem Widerspruch. Oder warum erbitten sie von Gott nicht die Wiedererweckung ihrer Todten? Nach der Lehre, die sie predigen, muß man beten: Vater, gib mir meine theuern Verstorbenen zurück! wenn man dann auch vielleicht mit gezie-

---

Mit Recht lehrt Schleiermacher im christl. Glauben §. 54 W. I. 3, 284: „Auch schon die Trennung beider für sich, als ob nämlich Können ein anderer Zustand sei als Wollen, ist eine Unvollkommenheit. Denn soll ich mir ein Können ohne Wollen denken, so muß das Wollen von einem einzelnen, also wohl auch immer veranlaßten Antrieb ausgehen, und soll ich mir Wollen ohne Können denken, so muß das Können nicht in der innern Kraft gegründet sein, sondern ein äußerlich gegebenes. Lassen sich daher, weil es in Gott kein Wollen durch einzelne Antriebe gibt und kein von außenher wachsendes und abnehmendes Können, in Gott auch beide selbst in Gedanken nicht trennen, so sind auch, weil Wollen und Können zusammen nothwendig Thun sind, auch weder Willen und Thun von einander zu trennen, noch Können und Thun, sondern die ganze Allmacht ist ungetheilt und unverkürzt die alles thuende und bewirkende."

[1]) Es ist wahrlich, als ob man noch auf dem Standpunkt von Wieland's Göttergesprächen stände, worin er Jupiter zu Hercules sagen läßt, daß seine Macht beschränkt sei und zwar durch ein paar „Kleinigkeiten, über die er noch nicht habe Meister werden können." Diese Kleinigkeiten sind dann, erstens, daß er mit all seiner Allmacht nicht zu Stande bringen kann, „daß zweimal zwei mehr oder weniger als vier wäre," also die mathematischen Gesetze; und zweitens, das Gesetz von Ursache und Wirkung, wodurch er, „sobald die ganze Ursache von einem Dinge da sei," nicht verhindern kann, „daß im nämlichen Augenblick auch die Wirkung erfolge." Es bringt das Oberhaupt der Götter zu der verzweifelten Erklärung: „Du kannst dir nicht einbilden, mein Sohn, in was für enge Grenzen meine Allmacht blos durch diese zwei fatalen Schlagbäume eingeschränkt wird."

doch hört man nie ein solches Gebet von ihnen. Warum weichen sie denn in ihrem Thun so sehr von den Principien ab, welche sie mit solchem Pathos verkündigen, und durch die sie so viel vor uns voraus zu haben glauben? Rührt es nicht daher, daß sie die Erfahrung ebenso gut als uns gelehrt hat, daß die Todten nicht wieder lebendig werden, daß sie darin eine Regelmäßigkeit des göttlichen Handelns, ein Naturgesetz — ich gebrauche das Wort hier im weitesten Sinne — erkannt haben? Dieses Naturgesetz ist nach ihrem Urtheil gewiß keine Fessel für Gott, aber dennoch hält es ihr Gebet zurück. So ist es also nicht das Gebundensein Gottes, sondern einfach das Vorhandensein eines Naturgesetzes als Offenbarung des göttlichen Willens, durch welches ihr Gebet verhindert wird. Aber was unterscheidet sie denn von uns? Man gestatte mir, noch genauer die Fälle anzuführen, in welchen sie wohl zu Gott beten, und diejenigen, in welchen es ihnen nicht einfällt, — das Beten immer, wie sie es wünschen, in dem Sinne gefaßt von etwas verlangen, etwas erbitten, auf die Erfüllung eines Wunsches drängen. Ebensowenig als um die Wiederbelebung ihrer Todten beten sie um das Wiederanwachsen abgeschossener Glieder. Sie kennen das Naturgesetz zu gut, das ihnen hier im Wege steht, und wiewohl sie aus unserm Munde ungern das Wort unmöglich vernehmen und uns zuzurufen pflegen, bei Gott sei kein Ding unmöglich, scheuen sie sich hier doch häufig nicht davor, von Unmöglichkeit zu sprechen. Bei Krankheiten dagegen, wo ihnen die Zukunft unbekannt ist, und sie sich des Sprichworts bedienen: So lang noch Leben da ist, ist noch Hoffnung; wo sie also, wie unwahrscheinlich es ihnen vielleicht auch vorkommen mag, immer noch Wiederherstellung für möglich erachten, sind sie gewohnt, dieselbe in ihrem Gebet von Gott zu erbitten. Aber sie haben doch hoffentlich nicht vergessen, was ich früher bewies, daß es objectiv, in der wirklichen Welt, keine Möglichkeit gibt, daß darin alles entweder nothwendig oder unmöglich ist, und daß wir nur dann von Möglichkeit sprechen, wenn die Zukunft für uns in Dunkel gehüllt ist. Sie ist daher blos ein subjectiver Begriff, der sich nur auf unsre Unwissenheit stützt; und ebenso verhält es sich mit dem Beten. Auch hierin stehen wir uns vollkommen gleich. Trotz der Ueberzeugung von der absoluten Nothwendigkeit alles gegenwärtig und künftig Geschehenden, sind wir doch in Bezug auf zahllose Einzelheiten ebenso unkundig als sie, sowohl was die Vergangenheit, als die Zukunft anbelangt; deßhalb sprechen wir ebenso oft als sie von Möglichkeit, wiewohl es zwar uns, aber jenen nicht, vor dem Geiste schwebt, daß es eigentlich keine Möglichkeit gibt, wiewohl wir also unsern Begriff als rein subjectiv erkennen, während sie — eine Verwirrung, wie sie sich deren so häufig zu Schulden kommen lassen — das rein Subjective sich als etwas Objectives denken. Und so wie sie beten, wo sie es für ungewiß, aber doch für möglich halten, daß es so, wie man es wünscht, geschehen werde, so beten auch wir in denselben Umständen. Das liegt

mender Demuth hinzusetzt: Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe! Und in unsrer menschlichen Natur, wie fest wir auch von der absoluten Nothwendigkeit aller Dinge überzeugt sein mögen. Die allgemeine Ueberzeugung wird durch die augenblickliche Ungewißheit des speciellen Falles in den Hintergrund gedrängt. Wo diese Ungewißheit vorhanden ist, da äußern wir unsre Wünsche; wir äußern sie gegen unsre Freunde, wir äußern sie ebenso gegen Gott. Wir werden nie zu Jemand sagen — und unsre Gegner ebensowenig als wir —: Ach daß wir den höchsten Preis gewinnen möchten! obgleich wir kein Loos genommen haben; ach daß Sokrates heute Abend in unsre Wohnung treten möchte! Wohl aber werden wir zu einander sagen — wir ebenso gut als jene —: Ach daß die herrschende Seuche unser Haus verschone! ach daß die Todesgefahr abgewendet werde, und unsre theuern Kranken wiedergenesen! So werden wir sprechen und wir werden nicht aufhören so zu sprechen, wenn man uns auch erinnert, daß mit eiserner Nothwendigkeit

In dem Gestern
Ruht das Heute,
In dem Jetzt, was kommen wird.

Um zu wünschen ist es nicht nöthig, daß es keine Nothwendigkeit gibt; es genügt, wenn bei uns selbst nur Ungewißheit herrscht. Nicht durch die Nothwendigkeit wird unser Wünschen ausgeschlossen, sondern allein dadurch, daß wir sicher wissen, was in einem bestimmten Falle, in dem wir uns befinden, nothwendig geschieht. Deßhalb hegen und äußern wir nach wie vor trotz unsrer allgemeinen Ueberzeugung von der absoluten Nothwendigkeit aller Dinge unsre Wünsche. Und wenn wir sie gegenseitig aussprechen, warum sollten wir dies Gott gegenüber unterlassen? Aber sie Gott gegenüber aussprechen, was heißt das anders, als zu Gott beten? So beten wir denn ebenso, wie unsre Gegner, und in denselben Fällen, in welchen sie es thun, und die Causalitätslehre hält das fromme Gebet nimmer von unsern Lippen zurück.[1])

Um dem Wunsche unsrer Gegner zu genügen, habe ich mich bis jetzt ihres Sprachgebrauches bedient und meine Gedanken so entwickelt, als ob es kein andres Beten gebe, als dasjenige, welches im Verlangen, Erbitten von etwas besteht. Aber sollte es in Wirklichkeit kein andres geben? Sollte die Ermahnung, ohne Unterlaß zu beten, so viel bedeuten als die Ermahnung, ohne Unterlaß unsre Wünsche vor Gott auszuschütten, so daß unser Leben nur die Verfertigung einer steten Bittschrift sein müßte? Und wenn man das Wort in so enger Bedeutung fortgebrauchen will, weil wir gewohnt sind an nichts anderes zu den-

[1]) Prof. van Oosterzee versichert jedoch seine Studenten noch immer, daß die moderne Lehre „eine Theorie" sei, „welche (und man habe damit nicht zu viel gesagt) das Gebet auf den Lippen des Gläubigen ertödte." Man sehe S. 14 seiner Eröffnungsrede über die Frage: „Welche Theologie ist im Stande, die Stürme dieser Zeit zu überleben?"

ken, so oft wir von Gebetserhörung sprechen, sollte denn kein andrer Verkehr mit Gott möglich sein, als in einem solchen Gebet?[1]) Würde Jesus in euern Augen weniger religiös und weniger innig mit dem Vater verbunden gewesen sein, wenn er in Gethsemane sein geängstetes Gemüth nur in den Worten der Ergebung erleichtert: „Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe", und die Bitte zurückgehalten hätte: „Laß diesen Becher von mir gehen"? Nicht als ob ich dem großen Dulder diese Bitte zu einem Vorwurf machen wollte. Im Gegentheil, ich habe bereits das Menschliche, das für den endlichen Menschen, der unter dem Eindruck des Augenblicks steht, so ganz Natürliche einer solchen hervorgehoben, und daß sie auch von Jesu Lippen floß, ist ein neuer Beweis seiner rein menschlichen Natur.[2]) Aber doch, wenn es jemand von uns verliehen wäre, sich so ausschließlich unter die Herrschaft seiner allgemeinen Ueberzeugung zu stellen, daß seine Gemüthsstimmung durchaus nicht mehr dem Eindruck des Augenblicks unterworfen wäre; wenn die Gewißheit von Gottes Weltregierung, von Gottes Weisheit und Vatertreue ihn so vollkommen beherrschte, daß er nie einem Wunsche Raum gäbe und sich Gott nie mit einem Anliegen, sondern stets nur mit Danksagung und Lobliedern nahte, so würde es mir schwer, in ihm meinen Bruder, meinen Mitmenschen wiederzuerkennen, aber doch würde es mir nicht in den Sinn kommen, ihm den Namen religiös streitig zu machen und von ihm zu behaupten, daß er außer allem Verkehr mit Gott lebe. Ich würde ein übermenschliches Wesen in ihm sehen müssen, das großentheils die Empfindung für endliche Freude und endliches Leid verloren habe, und in dessen Gemüth wenig Raum mehr für das sinnliche Gefühl von Wohl und Weh bestände; aber es wäre mir unmöglich, an seiner Religion zu zweifeln und sein Leben als ein Leben ohne Gott in der Welt zu betrachten. Doch es ist unnöthig, mich in den Charakter eines solchen Wesens zu vertiefen, das sich wohl

[1]) In seiner Predigt über „die Kraft des Gebets", voll Tiefe der Erkenntniß, wie sie ihm in seltenem Maße von den Lippen floß, sagt Schleiermacher: „Frommsein und beten, das ist eigentlich ein und dasselbige. Alle Gedanken von einiger Wichtigkeit, die in uns entstehen, mit dem Gedanken an Gott in Verbindung bringen, bei allen Betrachtungen über die Welt sie immer als das Werk seiner Weisheit ansehen, alle unsre Entschlüsse vor Gott überlegen, damit wir sie in seinem Namen ausführen können, und selbst im fröhlichen Genuß des Lebens seines allsehenden Auges eingedenk sein, das ist das Beten ohne Unterlaß, wozu wir aufgefordert werden, und eben das macht das Wesen der wahren Frömmigkeit aus." (W. II. 1. 28).

[2]) „In einer solchen Lage pflegt selbst denen, die am weitesten von der wahren Frömmigkeit entfernt sind, der alte halbvergessene Gedanke an Gott wieder ins Gedächtniß zu kommen, und sie wenden sich an ihn um Hülfe und Rettung; in einer solchen Lage pflegen selbst diejenigen, welche den festesten Muth und die unbedingteste Ergebung in den göttlichen Willen haben, nicht ganz ohne Besorgniß und ohne Wünsche zu sein; und darum verwandelte sich auch das Gebet des Erlösers in diesem Falle in jenes den Menschen gewöhnliche Bitten um einen ihren Wünschen angemessenen Ausgang." (Schleiermacher, in derselben Predigt, S. 31.)

nie in einem materiellen Körper finden wird, zu welchem die Natur auf tausend Wegen offenen Zugang hat. So lange wir uns in einem solchen Körper befinden, wird die Welt uns stets mit den Pfeilen von Kummer und Schmerz verwunden, und wie ein Danklied unsrer Brust entströmt, so oft Freude in unserm Innern wohnt, so wird unser Herz von Sorge und Angst beengt sich in stillen Seufzern vor Gott ausschütten und in Gebeten vor ihm, von dem alle guten Gaben, aber auch alle Prüfungen unsres Lebens kommen.[1]) So lange der Mensch ein wahrhaftiges, vollkommenes und harmonisches Leben führt, wird er auch beten; und er wird dies auch da noch thun, wo die Nothwendigkeit alles Geschehenden das Princip seiner Wissenschaft ist, und wo er sich mit kindlichem Gemüthe darein ergibt, wenn sein Gebet keine Erhörung, der Wunsch seiner Seele keine Befriedigung findet und kraft der Naturgesetze — d. h. kraft Gottes — sie auch nicht finden kann.

Wenn ich seither nur aus der Anerkennung Gottes als Geist Folgerungen gezogen habe, und wenn es sich uns zeigte, wie diese manche Gegensätze, welche die Parteien auf dem Gebiet der Religion getrennt hielten, beseitigte, wie sie den Gegensatz zwischen Deismus und Pantheismus, Monismus und Dualis-

[1]) „Sollen wir alle unsre Gedanken mit dem Gedanken an Gott in Verbindung bringen, so dürfen und sollen wir auch ebenso verfahren mit unsern Wünschen, daß sich dies oder jenes ereignen, oder von uns und Anderen abgewendet werden möge.“ Schleiermacher a. a. O. der genannten Predigt. Sind wir aber wirklich religiös, so erwarten wir keine Erhörung im gewöhnlichen Sinn des Wortes als eine Erfüllung unsres Wunsches, eine Lenkung der irdischen Ereignisse in Uebereinstimmung mit unserm Verlangen. Rechnen wir auf Erhörung, so muß sie ganz andrer Art sein. Wurde das Gebet Jesu in Gethsemane erhört oder nicht? Wenn es erhört wurde, dann doch gewiß nicht im gewöhnlichen Sinne; denn sein Wunsch ward nicht erfüllt, der Becher ging nicht von ihm. Und wohl werden wir alle die Richtigkeit der Bemerkung zugeben: „Der Satz steht gewiß fest, was Christi Gebet nicht bewirken konnte, das wird das unsrige auch nicht bewirken können“ (a. a. O. S. 29); aber dann auch den Schluß S. 33: „Die von ihm selbst ausgesprochenen Worte: Bittet, so wird euch gegeben, müssen demnach eine andre Bedeutung haben, da diese sich an ihm, dem Anfänger und Vollender unsres Glaubens, nicht bewährt hat.“

Prof. van Oosterzee versichert (a. a. O.), daß der moderne Prediger, wenn er „am Krankenbette eines sterbenden Cholerakranken“ erscheint, „für das brechende Auge ein unbeantwortetes Fragezeichen bei dem Bedürfniß nach Gebetserhörung stehen lassen muß.“ Ich frage meinen Collegen, welche Gebetserhörung er, als ehrlicher Mann „dem sterbenbenden Cholerakranken mit dem brechenden Auge“ zuzusagen wage, welche wir ihm nicht auch zu versprechen im Stande sind? Mich dünkt, daß er da, wo wir uns verpflichtet achten ein Fragezeichen zu machen, wohl ein Ausrufungszeichen setzen könne, aber einen Punkt wird er bestimmt nicht hinsetzen.

mus, natürlichem Ereigniß und Wunder in eine höhere Einheit aufzulösen vermochte, so wird uns die andre Anerkennung, welche in Gott den vollkommenen Geist verehrt, zu nicht minder wichtigen Resultaten führen.

Sobald wir uns den Geist ganz an und für sich ohne irgend welche Beziehungen zu andern geistigen Wesen denken, fühlen wir uns verpflichtet, ihm im Verhältniß zur Höhe des Rangs, den wir ihm anweisen, den Besitz von Weisheit zuzuschreiben. Die Vorstellung von dem vollkommenen Geist hat daher unmittelbar die von vollkommener Weisheit zur Folge. Den Charakter dieser Weisheit pflegt man in der Wahl der besten Mittel zur Erreichung des besten Zwecks zu suchen. Allein diese Auffassung ist eine ungenügende. Schon im Leben des Weisen kann man diesen Gegensatz von Mittel und Zweck nicht überall anwenden, und er ist nicht gewöhnt, die eine Handlung nur zur Anbahnung und Ermöglichung einer andern zu verrichten. Jede That hat ihren Werth in sich selbst, und weitentfernt, daß sein Leben größtentheils nur eine Reise nach einem fernen unbekannten Strande wäre, welchen der Fuß des Reisenden vielleicht erst kurz vor dem Tode betritt, wenn ihn der Tod nicht noch auf dem Meere des Lebens selbst überrascht, ist es vielmehr einem Kunstwerke gleich, woran jeder einzelne Theil seine Bedeutung hat und keiner derselben nur um eines andern, sondern jeder um des Ganzen willen vorhanden ist. Das Harmonische seines Lebens verleiht ihm seinen großen Werth; jede That wird nicht ihrer Folgen halber gewählt, sondern weil sie im Augenblick die bestmöglichste Offenbarung seiner Natur ist.[1]) Denken wir uns daher die göttliche Weisheit als eine vollkommene, so ergibt sich aus diesem Gedanken der weitere, daß die Welt ihrer Offenbarung ein vollkommen harmonisches Kunstwerk sei. Nicht erst im letzten Augenblicke — selbst wenn man in einer unendlichen Zeit an einen solchen denken könnte — ist das große Ziel der Schöpfung erreicht, sondern im Ganzen, so daß jede Erscheinung, wie unbefriedigt sie auch denjenigen, welcher sie blos an und für sich betrachtet, lassen mag, an ihrem bestimmten Orte dem Ganzen nöthig, ja unentbehrlich ist, selbst wenn sie nur so, wie der Kontrast in einer menschlichen Kunstschöpfung wirkte. Man kann zwar, besonders da das Leben der Welt ein Leben in der Zeit ist, wenn man eine endliche Anzahl von Ereignissen aussondert und sie in Beziehung zu einander betrachtet, das Verhältniß von Mittel und Zweck auf sie anwenden und sich das eine als Vorbereitung des andern denken; aber man muß sie dann doch wieder vereinigt in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen in's Auge fassen. So hängt in dem künstlichen Gewebe ein Faden mit dem andern zusammen, aber vereinigt nehmen sie doch wieder ihre Stelle im Ganzen ein und erfüllen ihre bestimmte Aufgabe, und nur wer das ganze Gewebe übersähe, wäre im Stande, alles gerade da,

---

[1]) Vgl. Schleiermacher, d. chr. Gl. §. 168. W. I. 4. 520.

wo es sich befindet, zu würdigen und den Künstler zu bewundern, dessen Weisheit sich darin ausprägt.[1])

Folgt der Begriff der vollkommenen Weisheit unmittelbar aus der Vorstellung von Gott als dem vollkommenen Geiste, so lange wir ihn uns blos an sich denken, so ergibt sich aus derselben Vorstellung, sobald wir Gott in Beziehung zu andern geistigen Wesen betrachten, der Begriff von vollkommener Liebe. Man denke sich den Menschen in Verhältniß zu seinen Mitmenschen, so wird man ihm eine um so höhere Stelle anweisen, je mehr er von Liebe zu ihnen beseelt ist. Ein vollkommener Geist, welcher andre Geister nicht vollkommen liebt, ist für unser Denken ein Unding. Liebe ist das Band der Geister; aber sie kann auch nur zwischen geistigen Wesen existiren. Sie ist die Eigenschaft des Geistes, nicht des Körpers, und nur der Geist kann ihr Gegenstand sein. Ein Körper liebt nicht und ist auch kein Gegenstand von Liebe. Man liebt nur dasjenige, was entweder augenblicklich uns seine Liebe seinerseits schon beweisen kann, oder wenigstens die Fähigkeit besitzt, um einst Liebe zu fühlen. In dieser Weise denken wir uns auch nur die Liebe Gottes den endlichen, von ihm geschaffenen Geistern gegenüber; alles andre mag Gegenstand seiner Sorge sein, nur auf diese erstreckt sich seine Liebe; zu ihnen steht er in einer engern, innigeren Beziehung als zu irgend einem andern Theile der Schöpfung; zwischen ihnen und der Gottheit herrscht eine Art Gemeinschaft, Zusammenleben, wovon sonst nirgends die Rede sein kann. Es wäre widersinnig, die materiellen Dinge in ein Gottesreich aufgenommen zu denken. Das Reich Gottes, das Himmelreich kann nur unter die Menschen kommen; denn da wir von keinem andern geistigen Wesen unter oder über uns etwas wissen als nur von uns selbst,[2]) so bleibt es für uns völlig gleich, ob wir von endlichen Geistern überhaupt, oder speciell von uns Menschen reden. Die Liebe Gottes wird daher für unsre Vorstellung nur zu seiner vollkommenen Liebe zum Menschengeschlecht; und da in diesem

[1]) Es ist unnöthig außer der Weisheit Gottes noch von der Allwissenheit als einer besondern Eigenschaft zu sprechen. Es sind nur verschiedene Worte für ein und dieselbe Sache, von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet. Das Kunstwerk, in welchem die vollkommene Weisheit des Künstlers sich offenbart, liegt ganz offen vor der Seele desjenigen, dessen lebendiger und geistiger Kraft es sein Dasein zu danken hat. Mit Recht schrieb daher Augustinus: »quamquam in hominibus solet discerni a sapientia scientia, in Deo non sunt haec duo sed unum.« (de div. quaest. ad Simplic. II. 2, 3.)

[2]) Das Thierleben ist für uns ein zu dunkles Buch, um hier mit Gewißheit ein geistiges Dasein anzunehmen und irgendwo die Grenzen zu ziehen, in welchen es vorkommt, außer welchen aber nicht. Das Dasein höherer Geister — d. h. solcher, welche von Natur höher sind, als wir; denn der Mensch hört nach diesem Leben, wiewohl er vollkommener geworden, doch nicht auf, Mensch zu sein, — das Dasein von Engeln also kann weder als unmöglich, noch als wirklich dargestellt werden. Daß die Vorstellung von einem Teufel und seinen Engeln ein rechter Unsinn ist, kann als ausgemacht betrachtet werden.

Geschlecht trotz des engen Zusammenhangs seiner Glieder, mittelst dessen eines das andre sehr zu beeinflussen vermag, jedes Glied selbständig ist, und ein geistiges Wesen sich Selbstzweck sein muß und niemals blos als Mittel für etwas andres betrachtet werden kann, so ist jeder von uns als Individuum in die göttliche Liebe aufgenommen. Nicht die Menschheit allein, jeder Mensch hat ein Recht, zu Gott als zu seinem Vater zu reden.

Die Liebe, die Gott den Menschen erzeigt, muß sich nothwendiger Weise darin offenbaren, daß er in ihrer Mitte das Gottesreich gründet und ausbreitet. Sie so zu machen, wie er selbst ist, auf daß sie vollkommen werden, wie er selbst vollkommen ist, vollkommen in Weisheit und Liebe, das ist der größte Segen, welchen er ihnen verleihen kann. Wir können uns keine andre Seligkeit denken, als die, welche in unsrer innigen Vereinigung mit Gott besteht. Während mit jeder andern Vereinigung, wenn auch nicht gerade das Bewußtsein der Unreinheit und Selbstsucht, so doch gewiß die Ueberzeugung von ihrer Vergänglichkeit verbunden ist, kennzeichnet sich diese nur durch ihre fleckenlose Reinheit, welche unser ganzes Leben zu einem Gott wohlgefälligen Kunstwerk heiligt, und zwar außerdem durch das Gefühl, daß nichts sie zu zerreißen im Stande ist. In Gemeinschaft mit Gott zu leben, so daß wir uns fortwährend seiner Nähe erfreuen, ihm alle Kräfte unsres Geistes weihen, unsre verborgensten Gedanken selbst als Thaten betrachten, die unter seinen Augen verrichtet sind, welches Ideal könnten wir uns bilden, das geeigneter wäre, unser Herz zu begeistern für alles Große und Edle, und uns ein Glück zu sichern, das keine Ereignisse der Welt zu zertrümmern vermögen?

Was in Gott ewig ist, erscheint in der Welt unter der Form der Zeit. Gott ist vollkommen, der Mensch muß es werden. Erst im Lauf der Jahrhunderte kommt das Reich Gottes; aber es muß kommen in jedem Menschen, weil kein geistiges Wesen nur Mittel für folgende Geschlechter sein kann, sondern jedes Selbstzweck ist. Jeder Mensch darf daher auf eine unendliche Entwicklung rechnen, und in unser aller Herz kann der Glaube an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode des Körpers, die feste Hoffnung auf Unsterblichkeit leben. Diese Hoffnung ist weder eine Bedingung, noch ein unentbehrlicher Bestandtheil unsres religiösen Glaubens, sondern sie ist eine Folge desselben, sobald sich mit ihm die Ueberzeugung von der Selbständigkeit jedes geistigen Wesens verbindet. Wäre diese Ueberzeugung nicht in uns lebendig, könnten wir es für wahrscheinlich halten, daß ein ganzes Menschengeschlecht nur das Mittel wäre, um das folgende Geschlecht eine Stufe höher emporzuleiten, und daß alle Geschlechter durch alle Jahrhunderte hindurch eigentlich keinen andern Zweck hätten, als das zuletzt lebende Geschlecht zur Erreichung der Bestimmung des Menschen, zur vollen Entwicklung seiner Natur zu führen, so würden wir zwar nicht aufhören, an Gott zu glauben, seine ewige Weisheit und Liebe anzuerkennen und in der Welt

das vollkommne Kunstwerk seiner Allmacht zu erblicken;[1]) aber wir wären genöthigt, die Vorstellung, welche wir jetzt von Gott haben, oder besser von unserm Verhältniß zu ihm, in so fern zu modificiren, daß wir die Aufnahme in das Reich Gottes für jeden von uns nicht länger erwarteten, eine Modification, welche der göttlichen Vollkommenheit zwar keinen Abbruch thun, wohl aber den Werth des Menschen vernichten und das geistige Wesen ganz auf eine Linie mit den materiellen Gegenständen setzen würde. Der Mensch, welcher sich selbst nur als „eine Handvoll Staub, beseelt für Augenblicke“ betrachtete, würde sich zwar von der Religion nicht lossagen, wohl aber von seinem eigenen Werth; von seiner erhabenen Bestimmung würde er unmöglich eine hohe Meinung hegen können und anstatt sich zu rühmen, daß „an des großen Ganzen Heil, jedes Glück ein Glied und Theil“ sei, könnte er sich selbst nicht länger als selbständigen Theil, sondern nur als Mittel betrachten.

Während jedes geistige Wesen als Zweck der göttlichen Liebe beschaut werden kann, und die Gründung und Vollendung des Reiches Gottes das große allumfassende Ziel dieser Liebe ist, so können wir uns über die Natur dieses vollkommenen Gottesreiches nicht im Unklaren befinden; sie kann nur in einer

---

[1]) In einer Anmerkung zu seinen „Reden über die Religion“ (W. I. 1. 281) schreibt Schleiermacher: „Es war die Frage zu beantworten, ob die Hoffnung der Unsterblichkeit so wesentlich mit der frommen Richtung des Gemüthes verbunden sei, daß eines mit dem andern stehe und falle. Wie konnte ich aber anders, als dieses verneinen, da von den Meisten heutigen Tages angenommen ist, daß auch das alte Bundesvolk in früheren Zeiten diese Hoffnung nicht gekannt habe, und da leicht nachzuweisen ist, daß in dem Zustand frommer Erregung die Seele mehr im Augenblick versenkt als der Zukunft zugewendet ist.“ Man vergleiche damit den Ausspruch Lessing's in §. 22 seiner „Erziehung des Menschengeschlechts.“

Sowohl mit dem, was ich hier dargelegt, als mit dem, was ich früher S. 10—12 anführte, stimmt vollständig der Ausspruch von Dr. Matthes in seiner letzten Abhandlung seines ausgezeichneten Werkes über „die moderne Richtung“ überein. Wiewohl er zugibt, „daß man religiös sein könne, wenn man auch Zweifel in Bezug auf die Zukunft des Menschen hege,“ wenn man auch den Glauben an eine Unsterblichkeit aufgebe, weil man ihn „in Streit mit der modernen Weltanschauung“ achte (S. 249), so hält er doch selbst an diesem Glauben fest und schreibt S. 257: „Den stärksten Grund für unsern Glauben an die Unsterblichkeit hat uns Jesus angeführt. Die christliche Religion ist es, welche in diesem Punkte eine sehr feste Ueberzeugung gewährt. Das ist der große Gedanke, welcher dem Christenthum zu Grunde liegt, daß jede menschliche Seele für Gott Werth hat. Jesus steht fest im Vertrauen: Gott will nicht, daß jemand von diesen Kleinen verloren werde (Matth. XVIII. 14). Es ist Freude im Himmel nicht blos über Hunderte und Tausende im Großen, sondern über jeden Einzelnen. Deßhalb nannte Jesus Gott den Vater. Es herrscht eine innige Beziehung zwischen Gott und jeglichem Menschenkind; und gewiß, die christliche Religion verliert ihr innerstes Wesen, wo dieser Gedanke verloren geht. Einen großen Weltgeist kann man anbeten, nur auf einen Vater kann man vertrauen. Wer aber, der auf Gott als seinen Vater vertraut, glaubt nicht an eine Zukunft?“

innigen Gemeinschaft aller endlichen Geister mit dem vollkommenen Geist und durch ihn auch miteinander bestehen, eine Gemeinschaft, in welcher jeder endliche Geist durch unermüdliche Mitwirkung die volle Kraft seines Wesens entwickelt, und welche dem geistigen Leben alles Körperliche unterordnet. Ist der Geist Zweck, so kann die Materie nur Mittel, nur Werkzeug sein. Wo sie es ist, da empfindet der Geist ein ungestörtes Glück; denn sein Glück besteht nicht darin, daß er mit der Materie nicht verbunden ist, sondern nur darin, daß er durch sie nicht gebunden ist. Sie kann ihm nicht schaden, wenn sie seiner Lebensäußerung nicht im Wege steht, sondern diese vielmehr unterstützt und fördert. Deßhalb ist das Reich Gottes das Reich des höchsten Glücks, dem wir gewöhnlich den Namen Seligkeit beilegen; überdieß aber auch das Reich fleckenloser Reinheit, in welchem niemand mehr gelten will, als er im Bunde der Geister sein soll, und sich das Leben aller in steter Gemeinschaft mit dem vollkommenen Geist entfaltet.

Doch so lange dieses Reich noch nicht vollendet ist, so lange der Mensch ein andres Interesse kennt, als die Gemeinschaft mit dem Vollkommenen und durch ihn mit allen seinen Brüdern auf Erden, so lange er, statt die Materie besonders den großen Zwecken der Geisterwelt, der Vervollkommnung in Weisheit und Liebe dienstbar zu machen, sie besonders den Begierden seiner sinnlichen Natur zu unterwerfen trachtet und nur einen sinnlichen Genuß von ihr verlangt und erwartet, kann ihm kein wahres Glück zu Theil werden; denn die Körperwelt ist nun einmal nicht auf Befriedigung seiner Lüste angelegt. Von Zeit zu Zeit mag sie ihm eine Quelle des Genusses sein, aber ebenso häufig versagt sie die Freuden, welche er am feurigsten verlangte, oder zerstört das Vergnügen, in welchem er sich mit der innigsten Lust sättigte, und entzieht ihm alles, woran sein Herz am meisten hing. Wo üppige Rosen der Freude blühen und ihn mit Duft und Farbenpracht erquicken, da bringt ihm auch tief der scharfe Dorn des Schmerzes in's Fleisch. Reiner Genuß wird nirgends auf Erden empfunden; manchem Auge entströmen selten andre Thränen als die bittern Schmerzes, und selbst wo der blaue Himmel unbewölkt lacht, da peinigt das Herz doch die bange Sorge, ob nicht vielleicht schon morgen der Regen niederströmt und der vernichtende Sturm entfesselt einherbraust. Das einzige beständige Merkmal aller sinnlichen Genüsse ist Unbeständigkeit. Das Kind mag im süßen Wahne schweben, daß es „zu Glück geschaffen" sei, zu Glück im gewöhnlichen Sinne des Worts, zu Vergnügen und Genuß; wahrlich, eh' noch die Locken von den Jahren gebleicht sind, überzeugt manche trübe Erfahrung vom Gegentheil. Das Glück, für das wir wirklich geschaffen sind, und das wir einst erlangen sollen, ist ganz andrer Art. Es besteht nicht im Genuß, sondern in Unabhängigkeit von ihm, in Seelenruhe, welche sich hoch über ihn erhaben fühlt. Der Weise kennt einen andern Lebenszweck als Genießen. Sein Zweck ist Thätigkeit, Vervollkommnung von sich und andern. Bei der Erfüllung dieser Aufgabe nimmt er dank-

bar den Genuß an, so oft er ihm geboten wird, aber er fügt sich auch, wenn er ihm nicht zu Theil wird, oder wenn er die einst verliehenen Gaben, die er dankbar angenommen, wieder verlieren muß. Wenn er die Worte gebraucht: Der Herr hat gegeben, der Name des Herrn sei gelobt! so ist er auch da, wo der Herr genommen hat, bereit sein Lob zu verkündigen. Gelegenheit zu Wirken, um sich und andre zu vervollkommnen, wird er von der Welt nie vergebens verlangen; deßhalb verlangt er sie ohne Unterlaß und erhält sie auch ohne Unterlaß. Seine Hand, die nach Arbeit sucht, wird immer etwas zu thun finden; aber vergebens würde er von der Welt stets Genuß erfragen; darum verlangt er ihn nur bedingungsweise, nur wenn es eben möglich ist und angeht. Er ist weit davon entfernt, ihn zu verschmähen, ihn zu meiden, oder selbst muthwillig ihn zu zerstören. Weder die Gleichgültigkeit der alten Philosophen, noch die Selbstpeinigung der Klausner erregt seine Bewundrung und Nachahmung. Würde er alle Genüsse für sich selbst verwerfen, so müßte er dasselbe bei andern thun; doch was wäre unser Leben auf Erden, wenn nie die Thräne des Schmerzes in unser eignes Auge träte, und wir nie daran dächten, die Trauer unsrer Mitmenschen zu theilen und zu lindern? Ueber das Gefühl von Lust und Leid sich erheben können heißt etwas andres als gefühllos sein. Was wir mit Dankbarkeit von Gott empfangen, können wir unmöglich gering achten. Danksagung und Ergebung ist nicht dasselbe; denn auch da, wo der Herr uns nahm, was uns theuer war, können wir seinen Namen loben, aber es wird nie von uns verlangt und es müßte unsrer Natur widerstreiten, ihm für die Schläge des Unglücks zu danken. Wo bliebe dann der Unterschied zwischen Lust und Leid, zwischen Segen und Prüfung, zwischen: Gott hat gegeben, und: Gott hat genommen? Könnte es uns gleichgültig sein, ob Gott uns gab, oder ob Gott uns nahm? Sollten die Dornen uns ebenso lieb sein als die Rosen, das Unkraut ebenso lieb als das nährende Korn? Zu unsrer eignen Vervollkommnung gehört auch die Vervollkommnung und überdieß die Anwendung unsers Wissens. Der wahrhaft Weise, der in Gott weise ist, strebt die Natur zu erkennen und zu beherrschen; aber er klagt nicht, als ob ihm ein Unrecht geschehen wäre, wenn er die Zügel der Herrschaft noch nicht erfassen kann, oder wenn die bereits ergriffenen wieder seinen schwachen Händen entschlüpfen. Er strengt seine Kräfte an, seinen Aufenthalt auf Erden besonders auch im Zusammenleben mit andern beständig angenehmer und schöner zu gestalten; wo aber seine Kräfte noch nicht ausreichen, um Freude und Schönheit zu schaffen oder zu erhalten, da schweigt er in Gott, der ihm das Maß seiner Kräfte gab und den Lauf der Dinge lenkt. So fordert und erwartet er von der Erde nur was sie ihm, auch durch seine eigne Mitwirkung, zu geben vermag. Er findet sich in ihre Nothwendigkeit, weil sie die Offenbarung des göttlichen Willens ist. Er nimmt keinen Anstoß daran, daß der Fels keinen Weizen, die

Distel keine Trauben trägt, daß Glück und Unglück einander ablösen, und daß die Summe des Leids für manchen, vielleicht für ihn selbst auch, viel größer ist, als die Summe seiner Freude. Wie sollte er sich anmaßen, es anders zu wünschen? Wo ist der Rechtstitel, wo der Beweis seiner bessern Einsicht? Der Knabe spottet schon über die Trauer des Kindes, dessen Kartenhaus zusammenfiel; er hängt sein Herz nicht mehr an solche Dinge, sondern er thut sich im Gegentheil etwas darauf zu gut, höhere Interessen zu kennen und über solche Kleinigkeiten erhaben zu sein; und wenn der Knabe selbst jammert und murrt, daß eine Erholung, auf die er gerechnet, eine Leckerei, auf welche er Werth legt, ihm versagt wird, so spielt ein Lächeln des Mitleids und der Geringschätzung um die Lippen des Mannes, der sich kaum mehr vorzustellen weiß, wie man einen so geringfügigen Genuß nicht entbehren könne. Wie viel gottlose Schreie steigen zum Himmel wegen allerlei unbedeutender Körperschmerzen oft aus dem Munde solcher, die stolz sind auf die Stärke ihres Geistes. Wie traurig sticht diese Schwachheit ab gegen die wahre Geisteskraft einer Mutter, die so viel heftigere Schmerzen für das Kind ihrer Liebe zu ertragen weiß. Vieles vermögen wir auszuhalten, aber das können wir nicht ruhig ertragen, so pflegen wir zu sprechen, indem wir stets gerade die Last zu schwer achten, welche uns im Augenblick auferlegt wird. Aber kommt es dann uns zu, das Maß unsrer Last zu bestimmen? Sind wir berechtigt, die Grenzen zu setzen: Bis hierher und nicht weiter? Die Last selbst ist ja nicht schuld daran, daß sie uns zu schwer wird, sondern nur wir, die wir nicht geneigt sind, so viel zu tragen. Dieser Unwille würde nicht in uns entstehen, wenn wir wahrlich religiös wären. Das Leid würde zwar nicht aufhören uns sinnlich zu berühren, und wir würden Gott danken, wenn er es uns abnehmen wollte. Aber so lange es uns auferlegt bliebe, würden wir es gelassen ertragen, nicht blos als nothwendig, sondern außerdem auch als gut, weil es in der Weltordnung, die Gott festgesetzt hat, begründet ist. Wir würden daraus eine Stütze gewinnen für das Einzige, wozu wir berufen sind, für die Vervollkommnung von uns selbst und andern. Wir würden dem Beispiele des Landmannes folgen, der auf einem dürren Felde wohnt und mit schlechten Werkzeugen versehen ist, aber doch die Zeit nicht mit Seufzen und Klagen vergeudet, sondern sie im Gegentheil doppelt kostbar achtet und seine Kräfte verdoppelt anstrengt. Das, was die Menge unter Glück versteht, mag dann auch unser Theil nicht sein, wir würden uns doch des Besitzes eines viel reinern Glückes rühmen, das uns nicht entrissen werden kann, ja das selbst nicht abnimmt, sondern im Gegentheil sich beständig mehrt. Dieses Glück ist nur in der Religion zu finden, nicht in einer Religion der Lippen und des Verstandes, nicht in einem festeingeprägten Glaubensbekenntniß, — ach! die Menge nennt Glück, was kein Glück, und Religion, was keine Religion ist, — sondern in der gläubigen Stimmung des Herzens, die sich in Gottes Regierung

ergibt und die keine andre Bitte als die kennt: Nicht mein, sondern dein Wille! Wo diese Gesinnung das Gemüth erfüllt, da wird es zwar auch nicht an dem Unglück fehlen, das man gewöhnlich als solches bezeichnet, an Enttäuschung und Krankheit, an Entbehrung und Sterben; aber für das herbe Unglück, das am Herzen nagt, und für welches nirgends Trost und Hülfe zu finden ist, wird kein Raum sein. Das physische Uebel wird nicht von der Erde verschwinden; die Religion kann es nicht ausrotten, und der Verstand, in der Schule der Erfahrung gereift, wird es nur langsam vermindern; aber zu hindern, daß der Friede unsres Gemüthes dadurch gestört und die sittliche Kraft unsres Geistes gebrochen werde, das ist es, was die Religion vermag; und nur sie allein vermag es. Ohne Gott bleibt auch für denjenigen, der unter uns allen mit den reichsten Gaben ausgestattet ist, die Welt in den meisten Jahren seines Lebens ein Thränenthal; mit Gott ist uns die rauhe Erde ein Arbeitsfeld, wo wir uns im Dienste dessen üben lernen, der uns an das Werk gestellt hat; wo wir unsre Kräfte gebrauchen, um das zu werden, wozu uns unsre Natur befähigt, und um die Aufgabe zu vollbringen, die unsre Hand zu vollbringen findet. Wie oft ist unsre Stimmung kurzsichtigen und sündigen Menschen gegenüber eine viel bessere als gegen Gott, den wir unsern Vater nennen. Mit Begeistrung — noch die letzten Monate lieferten den Beweis davon — zieht der Soldat in den Krieg, auch wenn er weder Nutzen, noch Recht einsehen kann. Vor keinen Entbehrungen und Gefahren bebt er zurück; an dem Platze, auf den er kommandirt wird, in den Rang, der ihm zugewiesen ist, fügt er sich; mit Freude vollzieht er den gegebenen Auftrag; und wenn ihn die feindliche Kugel trifft, wenn die Wunde klafft, und das Blut entströmt, fühlt er sich glücklich in der Zufriedenheit seines Feldherrn. Er hat seine Pflicht gethan, mehr verlangt er nicht. Das heißt Kriegszucht und Heldenmuth. Aber wie selten zeigt sich diese Kriegszucht und dieser Heldenmuth im Kampf des Lebens. Feigherzige Schwachheit und rebellisches Murren sind hier die gewöhnlichsten Erscheinungen. Jeder möchte den höchsten Rang und das beste Quartier haben, jeder den wenigsten Gefahren ausgesetzt sein, jeder selbst den ganzen Feldzugsplan entwerfen und die Leitung in die Hand nehmen. Was fragt man hier nach dem Willen und der Zufriedenheit des Feldherrn? Man ersieht daraus, wie wenig wahre Religion in der Welt ist. Oder sollte wahre Religion da vorhanden sein, wo man mit Gottes Leitung nicht zufrieden ist und nicht willig das Werk verrichtet, das er von uns fordert? Sollte der Mensch religiös sein, der es besser weiß und anders will, als Gott?

Von den ältesten Zeiten an haben alle speculativen Köpfe, die sich nicht mit der Kenntniß einiger weltlichen Erscheinungen und ihres Zusammenhangs begnügten, sondern Gottes Leitung in der Welt zu verstehen suchten, auf einen Verband zwischen Uebel und Sünde hingewiesen. Die traurigsten Vorurtheile haben sich auf diesem Gebiete eingenistet und behauptet. Um das Uebel, das

man als von Gott herrührend betrachtete, zu erklären und zu rechtfertigen, — wie man es vermessen genug ausdrückte — stellte man es als Strafe der Sünde dar, als Züchtigung Gottes, welche den Sünder trifft, als ob die Schläge des Unglücks am meisten da träfen, wo die meiste Sünde begangen wird! Man konnte es sich jedoch nicht verhehlen, wenn man nur die Augen aufmachte, daß auch „die Gottlosen zunehmen; sie versuchen Gott, und gehet ihnen alles wohl hinaus" [1]); und es war nicht auffallend, daß mancher, dessen Verstand noch immer in diesem Irrthum befangen war, durch eine solche Wahrnehmung zu dem Ausruf der Verzweiflung genöthigt ward: „Es ist umsonst, daß man Gott dienet; und was nützt es, daß wir sein Gebot halten, und hart Leben vor dem Herrn Zebaoth führen?" [2]) Und vergebens tröstete man sich mit der Wendung, welche das Loos doch einmal nehmen müsse, und erwartete von der Zukunft, was die Gegenwart versagte. Wo man „neidisch war über die Uebelthäter, sehend der Gottlosen Frieden, die Ruhe haben in der Welt und nehmen zu mit Gütern," [3]) da nützte es nichts, wenn man „auf ihr Ende merkte"; denn allzu deutlich hatte man schon gesehen: „Sie sind in keiner Fahr des Todes, sondern stehen fest wie ein Palast." [4]) Es waren falsche Vorstellungen, die durch die tägliche Erfahrung Lügen gestraft wurden, welche den frommen Dichter ausrufen ließen: „Ich bin jung gewesen und alt worden und habe noch nie gesehen den Gerechten verlassen, oder seinen Samen nach Brod gehen. Laß vom Bösen und thue Gutes und bleibe immerdar. Denn der Herr hat das Recht lieb und verläßt seine Heiligen nicht; ewiglich werden sie bewahret; aber der Gottlosen Same wird ausgerottet." [5]) Gleichwohl blieb man dabei und meinte, daß zwischen Glück und Unglück und zwischen Verdiensten nur eine Zeit lang Streit sein könne; am Ende müsse der Tugendhafte Wohlfahrt, der Böse aber Unheil und Schande finden. Oder wenn sie der Tod hinwegraffte, bevor sich die Harmonie zwischen Tugend und Glück, zwischen Sünde und Unglück geoffenbart, so könnte sie doch bei ihren Kindern wenigstens nicht ausbleiben. So dachte man noch zur Zeit Jesu und des Urchristenthums, und ohne Bedenken legte man seinen Jüngern bei Begegnung eines Blinden die Worte in den Mund: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er ist blind geboren?" Aber man hatte doch genug von seinem Geiste in sich aufgenommen, um ihn antworten zu lassen: „Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern; sondern daß die Werke Gottes offenbar würden an ihm," [6]) eine Antwort, welche ganz in Uebereinstimmung steht mit seinem

[1]) Maleachi 3, 15.
[2]) Maleachi 3, 14.
[3]) Psalm 37, 1. 11. Hiob 21, 7 f. Psalm 73, 12.
[4]) Psalm 73, 4.
[5]) Psalm 37. V. 25, 27, 28.
[6]) Johan. 9, 1—3.

Ausspruch: „Meinet ihr, daß diese Galiläer (welcher Blut Pilatus sammt ihrem Opfer vermischt hatte) vor allen Galiläern Sünder gewesen sind, dieweil sie das erlitten haben? Oder meinet ihr, daß die achtzehn, auf welche der Thurm in Siloah fiel und erschlug sie, seien schuldig gewesen vor allen Menschen, die zu Jerusalem wohnen? Ich sage nein.“ [1]) Weder diese Worte Jesu, noch die Erfahrung war im Stande, dieses Vorurtheil zu beseitigen. Selbst heut zu Tage lebt es noch in seiner alten Kraft, und als in diesem Sommer schreckliche Krankheiten Vieh und Menschen hinwegrafften, sprach mancher von Gottes Strafgericht über die Sünden der Menschen, als ob nicht auch hier die Frage wiederholt werden müßte: Meint ihr, daß die Tausende, die das Schlachtopfer wurden, größere Sünder waren, als die andern, weil sie dies erlitten haben? Wenn es sich einmal so verhielte, was wäre Rechtschaffenheit anders als schlaue Berechnung, ein abgefeimtes Spiel, bei welchem man ein kleines Opfer verschmerzte, um eines großen Gewinnes gewiß zu sein? Der Gottesfürchtige wäre einfach einem Manne gleich, der ein Feld umackert. Er pflanzt ein junges Buschwerk, das ihm keinen Vortheil bringt; aber sein Blick geht auf die Zukunft; in seinen alten Tagen wird es besser sein, oder für seine Kinder wenigstens ist auf großen Gewinn zu rechnen. So ist sein Leben nicht ein Leben der Selbstverleugnung, sondern der Selbstsucht; sein Auge überblickt nur einen größern Zeitraum; eine kleine Mühe und Entbehrung ist der Preis, den man willig für eine reiche Ernte auslegt. Sollte das das Leben der Tugend sein? Nein, wem es nur um irdische Wohlfahrt zu thun ist, der braucht wahrlich der Sünde nicht zu entsagen; die Blumen, die er pflücken will, entsprossen auch dem Boden, der mit dem Blute des Nächsten getränkt ist.

Doch das Vorurtheil, das ich bekämpfte, hätte sich nicht Jahrhunderte lang erhalten, wenn ihm nicht eine Wahrheit zu Grunde gelegen wäre, die, wie verdreht und entstellt auch, doch einem geübten Auge erkennbar bleibt; denn es herrscht wahrlich ein inniger Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel; aber er besteht nicht darin, daß auf die Sünde, und zwar in entsprechendem Verhältniß zu ihr, physische Uebel folgen, welche ausblieben, wenn man nicht, und geringer wären, wenn man weniger gesündigt hätte. Er besteht vielmehr darin, daß das physische Uebel, an und für sich vom sittlich Bösen ganz unabhängig, erst durch die Sünde zu einem Leiden der Seele wird, das ihren Frieden stört, ihr Glück vernichtet und ihre Gesundheit und Kraft untergräbt. Welch ein Unterschied ist zwischen demjenigen, welcher das Mißgeschick des Lebens als eine Last betrachtet, die ihm von Gott zur Uebung seiner Kräfte auferlegt wird, und demjenigen, welcher ein Elend darin erblickt, worüber er mit Recht sich beklagen darf, das eigentlich in der Welt nicht vorhanden sein sollte! Das wahre

[1]) Luc. 13, 1—5.

Unglück, das Uebel im vollen Sinn des Worts, findet sich nur da, wo das Herz mit dem Lauf der Welt nicht zufrieden ist, wo es keine Ruhe in Gottes Führung findet. Wer dagegen tief davon durchdrungen ist, daß Gott regiert, und daß all sein Thun Weisheit und Liebe ist, der muß nothwendig zufrieden sein, und auch mitten im größten Unglück ist er in Wahrheit glücklich. Denn was ist Unzufriedenheit anders als Sünde, und die Sünde anders als Unzufriedenheit? Nicht zufrieden sein mit Gottes Führung, mit den Gütern, die er uns verleiht, mit den Kräften, die er uns geschenkt, mit den Pflichten, die er uns vorschreibt, mit der Aufgabe, deren Erfüllung er von uns fordert, es anders wollen, als er es will, das und nur das ist die Sünde, die eigentliche Wurzel alles Bösen. [1]) Alle einzelnen Sünden, welcher Art sie auch sein mögen, erwachsen aus dieser Wurzel, alles, was den Adel unsrer Seele beschmutzt, oder der Entwicklung und dem Glück unsrer Mitmenschen im Wege steht. Aus Unzufriedenheit entsprießt nur das Böse, nicht das Gute. Mit Unrecht hat man in ihr den Hauptfactor jeglichen Fortschritts, den einzigen Sporn zu Thätigkeit gesucht. Nur eine mangelhafte Beobachtung kann diese Ansicht vertheidigen. Wer auf die Erscheinungen genau achtet, gewinnt bald die Ueberzeugung, daß durch Unzufriedenheit der Eifer nicht angespornt, sondern im Gegentheil gelähmt wird. Wer jammert und murrt, legt die Hände feig in den Schoß, statt sie zu rühren. Klagende und Arbeitende haben wenig Gemeinschaft mit einander. Wer klagt, arbeitet nicht, und wer arbeitet, klagt nicht. Der Gärtner begießt in Tagen der Dürre seine welkenden Pflanzen; aber wir hören aus seinem Munde keine Jammerklage, daß es nicht jeden Tag gerade genug regnet, um ihn der Mühe des Gießens zu überheben. Der Landmann jätet das Unkraut auf seinem Acker aus, weil er es da nicht gebrauchen kann, und weil das Aufwachsen des Getreides, dessen er bedarf, dadurch gehindert wird; aber er trauert nicht darüber, daß es Unkraut in der Welt gibt, und es sich auch auf seinem Boden zeigt. Gerade dazu ist er da, um es auszureuten. Was hätte er noch zu thun, wenn alles von selbst nach seinem Wunsche ginge? Er hat ein offenes Auge für alles, was ihm im Wege steht, aber zugleich auch für seine eigene Kraft, mit der er es bekämpfen kann. Er erkennt die Hindernisse als solche; aber während er seine Kräfte anstrengt, um sie zu überwinden, ist er sich klar, daß ohne diese Hindernisse auch diese Kraftanstrengung nicht vorhanden wäre, und diese Bemerkung genügt, um ihn mit ihrem Dasein zu versöhnen. Die Anerkennung der Beschwerden des Lebens, nicht aber die Unzufriedenheit über das Dasein derselben, das ist der Sporn menschlicher Thätigkeit. Klagen kostet Zeit; wer arbeiten will, vergeudet seine Zeit nicht mit Klagen, sondern gebraucht sie zum Arbeiten. Der Weise ist nicht blind für all das Unglück, durch das er selbst

---

[1]) „Das radicale Böse."

und seine Mitmenschen heimgesucht werden, und er thut alles, was in seinen Kräften steht, um es zu beseitigen oder zu mindern; aber gerade deßhalb erkennt er es als den spornenden Antrieb zu dieser Thätigkeit und hegt die feste Ueberzeugung, daß er aller seiner Kräfte zur Bekämpfung des Uebels bedarf, statt mit nutzlosem Gejammer seine Zeit zu vergeuden. Das irdische Leben ist ihm nur eine Uebungsschule, in welcher ihm vielleicht eine weit schwerere Aufgabe geworden ist, als vielen seiner Mitschüler, aber in welcher dann auch der Eifer um so größer sein muß, je schwieriger die Aufgabe, die Leistungen um so größer, je größer die Anforderungen sind. Der Glaube, daß derjenige, welcher ihn in diese Schule gethan und ihm gerade diese Aufgabe gegeben hat, ewige Weisheit und Liebe sei, in dessen Weltplan auch seiner gedacht ist, und zwar in einer Weise, daß er als geistiges Wesen eine eigne Stelle darin einnimmt, an welcher er nicht bloßes Mittel, sondern selbständiger Zweck ist, entzieht ihm jegliche Berechtigung zu Klagen, nicht aber zu Thätigkeit, die er ihm vielmehr zur Pflicht macht. Er verbannt die Unzufriedenheit aus seinem Gemüth; er nimmt die Welt, wie sie ist, nicht weil er sie nun einmal so vorfindet, sondern weil sie von Gott so gewollt ist, und weil er Weisheit und Liebe ein Vertrauen schenkt, das er auf Nothwendigkeit allein nicht zu setzen vermöchte. Aber nur für den Augenblick ist sie von Gott so gewollt, nicht für immer. Das bezeugen ihm die Kräfte, mit welchen er sich selbst zu ihrer Aendrung ausgerüstet sieht, und deßhalb gebraucht er diese Kräfte zu ihrer steten Vervollkommnung, um sie beständig zu einem reineren Bilde von Weisheit und Liebe zu machen. Oder sollte der Glaube an Gott ihn zu Unthätigkeit veranlassen? Sollte die Ueberzeugung, daß alles gerade so ist, wie es im Augenblick sein soll, ihn dazu bewegen, alles nun auch so zu lassen? Das sei ferne! Ebenso groß, als der Abstand zwischen Unzufriedenheit und rastloser Thätigkeit, ist der Abstand zwischen frommer Ergebung und träger Ruhe. Die wahre Religion nährt keinen Quietismus. So nothwendig als es ist, daß der gute Baum gute Früchte trage, so nothwendig ist es auch, daß der wahrhaft Religiöse rastlos für die Vervollkommnung der Welt thätig sei. Er strengt seine Kräfte an, weil er sie hat, und zwar nicht blos zur Vervollkommnung seiner selbst thut er dies, sondern auch seiner ganzen Umgebung, weil die Vorstellung von Gott als dem Vollkommnen ihm beständig vor der Seele schwebt, weil er sich berufen glaubt, an dem Kommen des Reiches Gottes mitzuarbeiten. Die Behauptung ist unrichtig, daß der Mensch, um das Gute zu thun, an eine ewige Vergeltung glauben müsse, an einen Lohn, welchen Gott einst den Rechtschaffenen in einem andern Leben verleihen werde. [1]) Nicht die Hoffnung auf eine göttliche Preisvertheilung, welche

---

[1]) Noch immer hat man Gelegenheit, diese Behauptung mit Wärme aussprechen zu hören. Man sehe u. a. einen Aufsatz von Emile de Laveleye über den Volksunterricht

nur Lohndienst, d. h. im Wesen der Sache nur Dienst des wohlerkannten Sonderinteresses befördern würde, sondern der Glaube an Gott, das Leben in Gemeinschaft mit Gott, bringt die Frucht der Tugend zur Reife. Auf diesen Glauben kommt es an, aber dieser Glaube ist auch vollkommen genügend. Wer überall auf Gott schaut, vollbringt überall, was seine Hand zur Vervollkommnung des Lebens zu thun findet. Immer mit Gott verbunden heißt immer mit dem Guten verbunden. Der vollkommen Religiöse, dessen Religion keinen Augenblick ermattete, würde zugleich der vollkommen Sündlose sein.

Wir erkannten ja das Wesen der Sünde darin, daß der Mensch anders als Gott will; oder aber darin, — denn so können wir es auch ausdrücken [1]) — daß das Herz nicht innig genug mit Gott verbunden ist, daß der Glaube an Gott sich nicht in seiner vollen Kraft offenbaren kann, sondern in seiner Aeußerung durch sein Hängen an vergänglichen Genüssen zurückgehalten wird. Der Glaube ist dann zwar vorhanden, aber er wird unterdrückt, und durch diese Unterdrückung des Höchsten, was in uns ist, entsteht in unserm Gemüthe das Gefühl von Elend, welches von der Sünde unzertrennbar ist.

Aber wenn Gott alles will, was geschieht, also auch das Böse, auch die Sünde, wie kann denn diese Sünde im Wollen dessen, was Gott nicht will, bestehen? Oder mit andern Worten: Wie kann Gott wollen, daß der Mensch es manchmal anders will, als er selbst will? Ist damit nicht in den göttlichen Willen der größte Widerspruch aufgenommen? Dieses wäre in der That der Fall, wenn wir nicht auf den Unterschied zwischen Vorübergehendem und Bleibendem zu verweisen hätten, wenn wir nicht die unendliche Zeit als Form der Weltvervollkommnung anerkennen müßten. Auch hier gilt der Ausspruch: Gott ist vollkommen, der Mensch muß es werden; und erst im Lauf der Jahr-

---

unsrer Zeit in der Revue des deux mondes vom 1. August 1866. S. 580. folg. Nach seiner Ansicht ist kein Begriff von gut und bös möglich ohne die Anerkennung Gottes; und um das Gute, wenn man einmal dessen Begriff hat, nun auch wirklich zu vollbringen, genügt ihm selbst der Glaube an Gott nicht, sondern es muß noch der an die Unsterblichkeit, an die ewige Vergeltung hinzukommen. Ohne diesen Glauben verschwindet »tout motif raisonnable d'être vertueux.« Er betrachtet diese Auffassung nicht als eine »morale intéressée, morale égoïste, c'est-à-dire immorale,« sondern als eine »morale humaine, la seule qui ne soit pas chimérique et convienne a un être qui cherche le bonheur avec l'indomptable avidité de l'instinct.« Als ob man wahrhaft mit Gott, dem Vollkommnen, verbunden sein und doch am Bösen Lust haben könnte! Und wenn wirklich Egoismus unsre wahre Natur wäre, würde dann der Genuß des Augenblicks nicht einen weit stärkern Eindruck auf uns machen, als der Genuß in einer weitentfernten Zukunft?

[1]) **Schleiermacher** schreibt §. 66 seines chr. Gl. (W. I. 3. S. 361.): „Wir haben das Bewußtsein der Sünde, so oft das in einem Gemüthszustand mitgesetzte oder irgend wie hinzutretende Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt."

hunderte kommt das Reich Gottes. Das Unvollkommne muß sein, aber es muß nicht bleiben. Es hat im göttlichen Weltplan seine bestimmte Stelle, aber keine Stelle, auf welcher es bleiben kann. Es erscheint nur, um zu vergehen. Selbst zerstörend ist es bestimmt zerstört zu werden. Auch der Sünder steht, mag er es weder wissen noch wollen, im Dienste desjenigen, von dessen Wille alles abhängt. Er kann keine Kraft gebrauchen, wenn sie ihm nicht von Gott gegeben ist, und er kann sie nur in der Richtung gebrauchen, in welcher es Gott ihm gestattet. So steht der Mißton auch im Dienste des Tonkünstlers. Aber was wäre es, wenn das Kunstwerk damit endigte, wenn das Ohr die harmonische Lösung nicht hören könnte? [1])

---

[1]) Ich kann mich nicht enthalten hier einige Verse aus Da Costa's „Fragment von Byron's Caïn, mit ursprünglichen Chören durchflochten," herzusetzen.

Schon im ersten Chore singen die Engel dem Teufel die Worte zu:

„Dich schmettert schon ein Blick der Augenlieder
In des Allmächt'gen Namen vor uns nieder,
Dich, einst'ges Nichts, zurück in's Nichts des All!
Wir können deinen zügellosen Fall . . .
Doch nein! Vollführ' die Plane, Himmelsspott!
Indeß du lästerst, Bastard, dienst du Gott!
Rebell, der Segen keimt, indeß du fluchst,
Und Rettung ist's, wenn du Vertilgung suchst!"

Nachdem Cain die Güte Gottes gelästert, bricht der Engelchor in kühne Gesänge aus:

„Hörst du Himmel? Erde, hörst du?
Hörst du zitternd Weltenall?
Wie sich aufbäumt, schnaubt und Fluch schreit
Gottes Bild in seinem Fall?

Und ihr berstet nicht in Trümmer
Angst durchglüht und schreckensbleich?
Nein! Ihr wankt nicht; denn die Allmacht
Bannt euch streng in ihr Bereich!

Voraus sah Er, voraus schaut Er,
Was das Aug geschehen sieht.
Er bestimmte Kain's Lästrung;
Kain's Lästrung ist ein Lied,

Ist ein Lied, gleich wie das unsre,
Preisend Gott als hehr und groß,
Der entwirft und lenkt und leitet
Und beendet unser Loos.

Licht und Dunkel, Krieg und Friede,
Höll und Himmel, Lieb und Haß,
Sind für Gott nur Sphärenchöre
Unterworfen Einem Maß.

Mancher wird sich die Frage vorlegen, ob diese Lehre nicht zu sittlicher Unthätigkeit, zu einer Verwischung des Unterschieds zwischen gut und bös stimmen werde, wenn beide Gott wohlgefällig und beide da, wo sie vorkommen,

---

Und der Teufel ist ein Mißklang,
Der in Wohllaut einstens klingt,
Dem das letzte Letzt der Tage
Lauschet wie er sich verjüngt."

Etwas weiter singen die Engel dem Teufel zu:

„Darfst du fragen,
Warum du fielst? Du sprachst ja selbst dein Urtheil dir!
Dein Wille, deine Wahl verschloß des Himmels Thür!
Doch, gab zu dieser Wahl die Allmacht ihren Sporn,
(Allmächtiger! vernicht' uns nicht in deinem Zorn,
Wenn wir vielleicht zu weit in deinem Lobe gehn,
Um deinen Namen, Herr, um dein Werk zu erhöhn!)
So bist du, Lucifer, als Beispiel uns erzeugt
Der Weisheit, die das Böse mächtig schafft und beugt,
Verdammt, versöhnt, und dann (vielleicht!) von Gott zuletzt
Wirst du, bist du besiegt, aufs Neue eingesetzt!"

Ich füge noch die Schlußverse des ganzen Gedichts hinzu:

„Gottes Wege, ihr seid dunkel! —
Doch umflügeln wir das Haupt
Vor dem Blendungslicht der Zukunft,
Die das Herz entzücket glaubt.

Bleibe uns das Mittel dunkel!
Gottes Zweck und Gottes Ziel
Prophezeit uns ohne Trügen
Unser segensreich Gefühl!

An der Zeiten Markstein schau ich
Klaren Blicks des Bösen Geist,
Den bekämpfet und entwaffnet
Jetzt kein Fall mehr weiter reißt!

Ist einst Gott der Herr in Allen,
All in Allem, dann gewiß
Wird es Licht sein, ewig Licht sein,
Licht aus Licht und Finsterniß!"

Wer die Zustände Hollands kennt, wird begreifen, warum ich hier so gerne Worte von Da Costa anführte. Wie unendlich tiefer dringt der Blick des dichterischen Rechtgläubigen, als das Auge dieser plattprosaischen Orthodoxie, gegen welche ich mich in meinen Broschüren über „Alt und Neu" aufzutreten genöthigt sah, und die alles Gefühls entblößt, skeptisch in Mark und Bein, ungläubig gegen das, was sie zu glauben versichert, ihre einzige Kraft darin findet, mit geringem Scharfsinn kleine Unvollkommenheiten im begeisterten Glauben Andrer nachzuweisen. Kein Wunder, daß der Blick des Dichters auf diesem Gebiet so viel schärfer ist. Religion, ist sie auch mehr als Poesie, ist doch Poesie im höchsten Sinn des Worts, und nur einem poetischen Gemüthe verständlich.

gleich sehr von Gott gewollt sind. Doch man erlaube mir, denen, die so fragen, eine Gegenfrage vorzulegen: Ihr gebt zu, daß das physische Uebel, z. B. die Krankheit, von Gott gewollt ist, von Gott euch zukommt. Bleibt ihr darum müßig sitzen, nehmt ihr Anstand, die Krankheit zu bekämpfen, als ob dies ein Kampf gegen Gott selbst sein würde? Mich dünkt, ihr seid gewohnt, anders zu handeln. Ihr freut euch, daß euer Verstand, während er den Blitz des Himmels unschädlich abzuleiten weiß, auch Mittel gefunden hat, um, wenn auch vorerst nur unvollkommen, der Krankheit zu begegnen, und ihr gebraucht gegen die Lasten, die euch auferlegt sind, den Hebel, welcher euch in eure Hand gegeben wird, gegen das über euch verhängte Uebel die Kräfte, die euch derselbe Gott geschenkt hat. Ihr wäret Thoren, wenn ihr wohl Augen hättet für das Böse, das euch trifft, aber nicht für das euch verliehene Vermögen zu seiner Ueberwindung. Ihr wäret einem Manne gleich, der jammernd vor dem Berge stehen bleibt und vergißt, daß er gesunde Beine hat, um seinen Gipfel zu erklimmen. Wenn aber die Anerkennung des physischen Uebels, als durch Gott gewollt, euch nicht zu Unthätigkeit verurtheilt, warum sollte es denn mit dem sittlich Bösen so ganz anders sein? Ihr seid lieber gesund als krank, darum bekämpft ihr die Krankheit, und ihr solltet die Sünde unbekämpft lassen? Wollt ihr denn ihr Sklave und nicht ihr Besieger sein? Doch das könnt ihr nicht wollen, wenn euer Auge auf Gott gerichtet ist. Es ist gut, daß das Aergerniß kommt; aber ihr könnt das Aergerniß nicht geben wollen, sobald ihr einmal seine verderbliche Kraft erkannt habt. Es war gut, daß Jesus am Kreuze starb; aber es wäre euch doch unmöglich gewesen, ihn daran zu nageln, wenn ihr seine Liebe an euch erfahren und sie nicht undankbar vergessen hättet. So nothwendig als es ist, daß die Sünde entstehe und sich verbreite, so nothwendig ist es auch, daß ihr den Kampf gegen sie auf Leben und Tod führt, wenn ihr Gott vor Augen habt und in Gemeinschaft mit dem Vollkommenen lebt. Das kriechende Insect muß ebenso gut existiren als der Adler, der zum Antlitz der Sonne strebt. Aber wenn ihr die Adlerschwingen an euch fühlt und die Kraft, sie zu entfalten, in euch entdeckt, könnt ihr da längs der Erde kriechen? Gefäße zu Unehren mögen ebenso nöthig sein, als Gefäße zu Ehren, von derselben Hand aus demselben Stück Lehm verfertigt. Ist es euch gleichgültig, ein Gefäß zu Unehren zu bleiben, wenn ihr ein Gefäß zu Ehren werden könnt? Die Schale ist ebenso nothwendig als der Kern. Wollt ihr lieber die harte Spreu sein, die von der Tenne gefegt wird, als das nährende Getreidekörnchen, das in der Vorrathsscheune eine Stelle findet? Ich habe nichts dagegen, wenn ihr die bekannten Worte in den Mund nehmt: „Hätte Gott mich anders gewollt, so hätte er mich anders gebaut.“ [1]) Wohl aber erhebe ich Einsprache, wenn sie bei euch zu einem Spruch

---

[1]) Göthe.

des Leichtsinns werden, mit dem ihr euch von eurer Lebensaufgabe lossagt und zu Trägheit berechtigt glaubt; aber das können sie euch auch nicht werden, wenn es euch mit euerm Glauben an Gott wirklich Ernst ist. Gott hat euch nicht anders gewollt, so ist es, wenigstens für diesen Augenblick. Hat er darum auch gewollt, daß ihr so bleiben, oder daß ihr euch ändern, besser, vollkommener werden solltet, auch und besonders mittelst eurer eignen Kraft? Wozu gab er euch denn die Kräfte, auf deren Besitz ihr Werth legt? Nicht etwa deßhalb, um durch sie mit Bewußtsein und Willen die Störungen in der sittlichen Welt zu beseitigen, wie es ja auch in der Körperwelt Kräfte gibt, welche die sogenannten Störungen wieder ausgleichen, aber nur ohne Bewußtsein und ohne Willen? Ich fordere von euch keine Reue über die von euch begangenen Sünden, wenn ihr nämlich unter Reue das fruchtlose Jammern über eigne Ungerechtigkeit versteht, das meistens mit Hochmuth verknüpft, eure Widerstandskraft gegen die Sünde erschlafft, statt sie zu stärken. Wohl aber fordere ich von euch die lebendige, zu Thätigkeit spornende Reue, welche in der Anerkennung und im tiefen Gefühle des Verkehrten besteht, dessen ihr euch selbst schuldig gemacht, und das euch ebenso nothwendig zum Verlangen nach sittlicher Besserung treibt, als das Gefühl von Körperschmerz bei dem Kranken das Gefühl nach Genesung erregt. Es verhält sich mit dem sittlich Bösen ebenso, wie mit dem physischen Uebel: Nicht um Klagen, sondern um Bekämpfen handelt es sich, und die Klage hat nur dann Werth, wenn sie von kurzer Dauer ist, so daß sie nur Zeit hat, um die Energie zu wecken, nicht um sie zu lähmen, um zum Handeln zu treiben, nicht um die Thatkraft zu entnerven. Diese fruchtbare Reue, dieses feurige Verlangen nach Kampf gegen die Sünde kann nicht ausbleiben, wo der Gedanke an Gott mit dem Gedanken an das begangne Böse verbunden ist. Wenn ich auch zugebe, daß die Sünde nicht von Gottes Anordnung ausgeschlossen ist, wenn ich auch mit Lessing sage: Gottes Hand sollte bei allem im Spiel sein, nur bei unsern Irrthümern nicht? so wird doch der Unterschied zwischen Irrthum und Wahrheit, zwischen gut und bös nicht aufgehoben, und es ist mir unmöglich, in einem Augenblick zu sündigen, wo mein Herz aufrichtig von Gott erfüllt ist. Es verhält sich so: Gott will auch den Irrthum, aber nicht in euch, die ihr weit über ihm steht, und denen es gelungen ist, die Wahrheit zu erkennen. Es verhält sich so: Gott will auch die Sünde, aber nicht in euch, denen es eine Lust ist, an Gott zu denken und gleichsam an seiner Hand euern Lebensweg zu wandeln. So wenig der Mann, bei welchem die Bewegung der Erde einen Theil seiner Wissenschaft bildet, doch noch an das Stillstehen derselben glauben kann, so unmöglich ist es auch, daß in einem von Gott erfüllten Gemüthe zugleich noch die Sünde leben könne.

Wenn wir nach diesen Betrachtungen, welche nur die Darstellung der Empfindungen oder Gemüthszustände waren, welche unser religiöses Leben mit

Nothwendigkeit hervorruft, zu Gott selbst zurückkehren, um uns eine Vorstellung von seinem Wesen zu bilden in Uebereinstimmung mit diesen Zuständen, so daß sie der objective Ausdruck dessen sind, was wir subjectiv in unserm Innern wahrnehmen, so gewinnen wir die Vorstellung von den Eigenschaften Gottes, welche sich auf sein Verhältniß zur Sünde beziehen.

Wenn wir gesehen haben, daß die Sünde bestimmt sei, um unter Gottes Weltregierung immer mehr zu verschwinden, um durch unsre Kraft bekämpft und besiegt zu werden, so daß wir uns um so gewisser zu ihrer rastlosen Bekämpfung berufen glauben, je lebendiger in uns das Verlangen herrscht, mit Gott verbunden zu sein, so sehen wir uns genöthigt, auch von Gott als in stetem Streit gegen die Sünde zu reden. So sprechen wir ihm die Eigenschaft der Heiligkeit zu und übertragen auf ihn Begriffe, welche dem endlichen Geiste entlehnt sind, insofern wir diesen mit dem, was er ernstlich verwirft, in Streit finden. Hierin hat es seinen Grund, daß unter den Frommen aller Jahrhunderte vom Zorn der Gottheit über die Sünde und den Sünder gesprochen wird, und man den Gottlosen sowohl, als das Böse selbst den Gegenstand seines heiligen Mißfallens nannte.

Mit dieser Eigenschaft der Heiligkeit mußte man von demselben Gesichtspunkte aus auch die der Gerechtigkeit verbinden; denn man konnte nicht leicht einen andern Namen ersinnen, um Gott als Ursache dieser sittlichen Weltordnung zu bezeichen, gemäß welcher das Böse nicht nur seinem eignen Untergange entgegeneilt, sondern zugleich selbst mitten in seinen glänzendsten Triumphen sich des Gefühls nicht entschlagen kann, daß es mit jedem Siege nur seinem eignen Untergang einen Schritt näher kommt, während dagegen das Gute, wenn auch die Chancen scheinbar noch so ungünstig sind, nicht blos die Zukunft für sich hat, sondern auch in dem Gefühle, daß es auf sie rechnen kann, jetzt schon die höchste Seligkeit genießt. Dieser Zusammenhang zwischen der Sünde und dem tiefsten Elende, zwischen Tugend und dem vollkommensten Glück, mußte nothwendiger Weise den Gedanken an eine göttliche Vergeltung erzeugen, deren Quelle nur in ewiger Gerechtigkeit zu finden war.

Hatte man aber einmal Gott als Feind der Sünde anerkannt, so war es unvermeidlich, ihn auch als Freund der Tugend und alles dessen, was ihr Reich befördern kann, zu verehren. Gottes Wohlgefallen mußte sich daher auf jede fruchtbare Reue über begangenes Böse, auf jedes aufrichtige Verlangen nach Besserung, auf jeden Streit des Gottesbewußtseins gegen die Herrschaft der sinnlichen Lüste ausdehnen; der Mensch, in welchem dieser Kampf gekämpft und mit dem Siege gekrönt ward, konnte somit trotz seiner früheren Verirrungen nicht länger ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens bleiben, sondern er mußte im Gegentheil des göttlichen Wohlgefallens und Wohlwollens theilhaftig werden; und wurde dieses billigende Wohlwollen der früher verdienten Verwerfung

entgegengesetzt, so mußte es von selbst den Charakter der Gnade, der Schuldvergebung und Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit annehmen.

Man sieht leicht ein, daß besonders die Vorstellung dieser göttlichen Eigenschaften eine sehr mangelhafte ist, und zwar nicht weil sie dem Menschlichen, unserm eignen geistigen Leben, entlehnt ist, sondern weil sie der Sünde zu große Selbständigkeit einräumt. Sie betrachtet das Böse Gott gegenüber als eine Macht, während es doch nur eine Gott untergeordnete Erscheinung sein kann. Es war zwar nicht auffallend, daß man sie annahm und sich Gott kaum in einer andern Beziehung zu der Sünde zu denken vermochte, als in welcher man sich selbst zu ihr bemerkte; und ebenso wenig war es auffallend, daß man den einmal eingeschlagenen Weg bis zu Ende zurücklegte. So kam man zur Ansicht, daß wenn Gott das Gute im Menschen auch wirklich vorhanden sah, es ihm doch nicht möglich war, mit dem Menschen Frieden zu haben, so lange das früher begangene Böse nicht gesühnt war. Auf diese Weise entwickelten sich die Begriffe eines Opfers, das noch gebracht werden, und einer Strafe, welcher man sich freiwillig unterziehen mußte, es sei denn, daß es Gott gefiel, sie selbst auf die Schultern eines Andern zu wälzen und im Leiden Eines das Böse Aller zu sühnen. Hatte man einmal das Böse Gott gegenüber zu einer Macht erhoben, hatte man ihr selbst, ebenso wie Gott, ein persönliches Dasein zugesprochen und sich die Vorstellung des Bösen gebildet, dann war es in der That nicht unnatürlich, wenn man zu der Lehre eines stellvertretenden Leidens und Sterbens weiterging und trotz aller ihrer Unwürdigkeit, trotz aller der damit verknüpften Ungereimtheiten daran festhielt [1]). Wenn es aber auch nicht unnatürlich war, so lange man der Sünde eine so große Selbständigkeit zusprach, so mußte es doch anders werden, so bald man in Bezug auf ihren Charakter und ihre Bedeutung in der ganzen Welt zu einer andern Auffassung kam; und man mußte zu ihr kommen, sobald man in vollem Ernste die Alleinherrschaft Gottes annahm und nicht länger für den Widerspruch blind war, welchen die Meinung in sich schließt, daß die Welt anders sein könne, als sie der Schöpfer der Welt beabsichtigt. Geschieht alles nach Gottes Willen, und ist somit das Böse weiter nichts als eine Erscheinung unter Gott, zeitlich von ihm gewollt, aber nur gewollt, damit es wieder verschwinde und dem Guten Platz mache, so kann man es unmöglich, nachdem es durch das Gute schon verdrängt ist, noch als vorhanden betrachten, als einen Gegenstand des göttlichen Mißfallens, wodurch auch der Mensch, der

---

[1]) Mr. Groen van Prinsterer schreibt in Nro. 39 seiner Parlementaire Studien en Schetsen, S. 464: „Bei Sündersbedürfniß ist ein Seligmacher unentbehrlich. Wohlan! wenn es keinen persönlichen Teufel gibt, fällt die ganze Lehre der H. Schrift in Bezug auf die Sünde, Erlösung und Dankbarkeit, in Bezug auf den persönlichen Seligmacher weg."

davon frei ist, noch immer des göttlichen Wohlgefallens unwürdig bleibt. Zugerechnet, d. h. als vorhanden erkannt kann die Sünde nur werden, so lange sie noch da ist, nicht auch dann, wenn das Herz, von ihrer Macht befreit, sie verbannt hat und sich in inniger Vereinigung mit Gott fühlt. Wenn der Baum in seinem vollen Sommerkleide vor uns steht, macht ihm Niemand zum Vorwurf, daß er im Winter vergebens nach seinen Blättern gesucht, und wer von einer schweren Krankheit genesen die Rückkehr seiner Kräfte fühlt, wird nicht mehr von den Schmerzen, die jetzt gewichen sind, gequält. Was vergangen ist, ist vorbei. Auch wo man sich Gott in Zorn und Feindschaft gegen die Sünde vorstellt, kann man an diesen Zorn und diese Feindschaft doch nur so lange denken, als die Sünde wirklich vorhanden ist. Der Kampf ist unmöglich geworden, sobald der Sieg erfochten ist. Aber selbst diese ganze Vorstellung von dem göttlichen Mißfallen an der Sünde und seinem Streit gegen ihre Herrschaft weist ihrer Bedeutung eine zu hohe Stelle an und verkennt zu sehr ihre Abhängigkeit von Gott. Was sich im Menschen, der nur einen kleinen Zeitraum überblickt, vorfindet und unentbehrlich ist, um ihn zum Handeln, also zum Fortschreiten in der Zeit, zu veranlassen, das überträgt sie leichtfertig auf Gott, vor dessen Blick die ganze Zeit als eine zusammenhängende Kette von Ereignissen ausgebreitet liegt, wovon jeder Theil ein Theil seines eignen freien, aber dabei nothwendigen Handelns ist. Sie überträgt auf die unendliche Weltbetrachtung, was nur in der endlichen eine Stelle einnehmen kann, und betrachtet als absolute Eigenschaften, was stets nur relativ von der Gottheit ausgesagt werden kann [1]). Sie macht sich des schon früher verworfenen Dualismus schuldig, welcher Gott und die Welt auseinander reißt und von einer Weltentwicklung träumt, welche nicht blos ohne Gott, sondern selbst gegen Gott, wenigstens in der Hälfte der Vorgänge, sich verläuft.

Wenn ich diese Vorstellung nur wegen ihrer Erhebung der Sünde, welche sie in gleichen Rang mit Gott stellt, wenn auch nicht ganz verwerfe, so doch in enge Grenzen einzuschränken suche und dagegen an ihrem menschlichen Charakter keinen Anstoß nehme; wenn ich nicht gegen sie geltend mache, daß sie die Züge des Menschengeistes auf Gott überträgt, sondern nur daß sie die Züge überträgt, welche unserm Geiste allein in seiner Endlichkeit und Unvollkommenheit eigen sind, so will ich damit keineswegs leugnen, daß auch unsre beste Vor-

[1]) Ich erinnere hier an meine S. 48 ausgesprochenen Thesen:

„1. Was wir böse und was wir Sünde nennen, ist ebenso gut als das Gegentheil von Gott gewollt.

„2. Die Begriffe des physisch Bösen, oder des Uebels, und der Sünde sind blos relativ; für Gott selbst sind sie ohne Bedeutung.

„3. Die Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben, so oft wir an ihn und zugleich an die Sünde denken, wie z. B. die der Heiligkeit, sind ebenso rein relativ."

stellung von Gott, weil sie doch immer dem Menschlichen entnommen ist, den Namen einer mangelhaften verdient. Diese Mangelhaftigkeit ist vielmehr so augenfällig, daß es wohl unnöthig scheint, länger sich damit aufzuhalten. Man hat sie denn auch von den ältesten Zeiten an selbst da eingesehen, wo man außer der allgemeinen Offenbarung im Menschen sich noch des Besitzes einer besondern göttlichen Offenbarung rühmte, welche in klaren Worten ausgesprochen und für alle folgenden Geschlechter aufgezeichnet sei. Ich habe bereits darauf hingewiesen [1]), wie man schon vor sechszehnhundert Jahren davon überzeugt war, daß selbst die höchsten und schönsten Namen, mit welchen man die Gottheit bezeichnen könnte, als irdischen Beziehungen entlehnt, nicht im Stande seien, eine richtige Vorstellung ihres unendlichen Wesens zu geben. Man mochte von Gott als Herr, als Vater oder als König sprechen, immer wurde der hier nicht zutreffende Gedanke an das Irdische, Fleischliche und Sterbliche erregt. Niemand war blind dafür, Jeder sah es ein, daß alle, auch die erhabensten Namen nur dunkle Bilder von Gottes Natur geben, daß sein Name Gott ist und kein andrer [2]). Man beharrte bei dieser Anerkennung und man eiferte öfters mit allem Ernst gegen eine allzumenschliche Auffassung Gottes, welche auf ihn übertrug, was man im Menschen fand, ohne sich die geringste Mühe zu geben, des damit verknüpften Unvollkommenen und Vergänglichen es zu entkleiden; aber dennoch hörte man nicht auf von Gott in Ausdrücken zu reden, welche dem Endlichen, dem Menschengeiste entlehnt waren. Man sah das Unvollkommene klar ein; aber wer könnte von Gott schweigen, der seine Nähe lebendig fühlt, und es gab ja keine andre Sprache, in der man von ihm reden sollte? Niemand hat sich je heftiger dagegen erklärt, Gott Persönlichkeit und Bewußtsein zuzuschreiben, als Fichte: „Das göttliche Wesen," so schreibt er,[3]) „soll von euch und der Welt unterschieden sein, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen,

---

[1]) Man sehe S. 136.

[2]) Den S. 136 angeführten Worten des Minucius Felix gehen folgende vorher: »Nec nomen Deo quaeras; Deus nomen est. Illic vocabulis opus est, quum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est. Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est.« Und es folgt darauf: »Aufer additamenta nominum, et perspicies ejus claritatem.«

[3]) Sämmtliche Werke II. Abth. III. Band S. 187.

und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. Ihr könnt aus diesem Wesen die moralische Weltordnung ebensowenig erklären, als ihr sie aus euch selbst erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut wie zuvor; und ihr habt in der That, indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, sondern blos mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert [1]). Daß es euch so ergehen werde, konntet ihr ohne Mühe voraussehen. Ihr seid endlich, und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?" Die erhobene Einsprache ist klar und unverhohlen genug. Und doch, derselbe Fichte, endlich wie jeder Andre, behandelt und bespricht auch ferner die Unendlichkeit, und dies mit keinen andern Worten, als mit solchen, die ebensogut, als die Ausdrücke Persönlichkeit und Bewußtsein, dem was der Mensch „in sich selbst gefunden, an sich selbst kennen gelernt hat," entlehnt sind. Noch keine Seite weiter [2]) gibt er zu, daß sein Glaubensbekenntniß, das er das „Glaubensbekenntniß des verständigen und guten Menschen" nennt, durch „zwei vortreffliche Dichter unnachahmlich schön ausgedrückt" sei. Der eine von ihnen ist Schiller, und in dem von ihm angeführten Verse nennt er Gott „einen heiligen Willen", „den höchsten Gedanken", „einen ruhigen Geist" [3]). Aber wenn es uns freisteht, so von Gott zu reden, warum sind denn die Begriffe von Gottes Persönlichkeit und Bewußtsein leerer Schall? Wenn wir Gott Persönlichkeit zuschreiben, wollen wir damit doch nur einfach ausdrücken, daß Gott ein selbständiger Geist ist. Können wir aber an einen Geist, an Gedanken und Willen denken, ohne dabei auch an Bewußtsein zu denken? Warum sollten wir auch Ausdrücke zu vermeiden suchen, welche in der That unvermeidlich sind? Fichte selbst schämt sich nicht, wenn er schreibt: „Es dringt sich mir auf der unerschütterliche Glaube, daß es eine Regel und feste Ordnung gebe, nach welcher nothwendig die reine moralische Denkart selig mache," noch hinzuzufügen: „Ich Sterblicher bin wohl genöthigt, das Ueberſinnliche durch Begriffe, die von der Sinnenwelt hergenommen sind, zu denken" [4]). Und warum sollte man denn Gott das Bewußtsein absprechen? Es ist denn auch Fichte unmöglich, diesen

---

[1]) Auf der nächsten Seite nennt es Fichte „Schulgeschwätz."

[2]) Zwei Seiten vorher hatte Fichte von dem Rath Gottes und dem göttlichen Plan der Weltordnung gesprochen, und der Titel des ganzen Abschnittes lautet: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung!"

[3]) In der letzten Strophe des herrlichen Gedichts: Die Worte des Glaubens:

„Und ein Gott, ein heiliger Wille lebt,
Wie auch der menschliche wanke;
Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke;
Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist."

[4]) A. a. O. S. 207.

Standpunkt zu behaupten. Nur unser endliches Bewußtsein will er Gott nicht zuschreiben, — wer hat dies je gewollt? — sondern wohl, als ob er nicht frischweg behauptet hätte, daß man Persönlichkeit und Bewußtsein „ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken kann" — wohl das Bewußtsein selbst. Es ist, als ob er alles Frühere vergessen hätte, und ebenso klar und unverhohlen ist nun der Ausspruch: „Der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewußtsein, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit".[1]) Das Einzige, was nun noch von dem ganzen Streit gegen Gottes Bewußtsein übrig bleibt, ist die Anerkennung, daß wir es nicht vollständig begreifen und daher auch nicht genau beschreiben können. Wer aber hat je auf den Besitz eines vollständigen Begriffs und auf die Möglichkeit einer genauen Beschreibung Anspruch gemacht? Niemand ist es verborgen geblieben, daß nicht blos das Bewußtsein und die Persönlichkeit, sondern das ganze Wesen Gottes Tiefen hat, welche der Mensch nicht zu ergründen vermag, und das alte Wort ist noch nicht veraltet: Gott ist groß, und wir begreifen ihn nicht, gerade weil er groß ist und wir klein, er unendlich und wir endlich. Darüber können nirgends die Ansichten verschieden sein. Das aber ist die Frage, auf welche alles ankommt, ob wir deßhalb über Gott schweigen müssen und thun, als ob er nicht bestände. Nur in menschlichen Ausdrücken können wir von ihm sprechen; und wir wissen es, daß alle unsre Worte gerade darum sehr mangelhaft und unvollständig sind. Aber sollte diese Ueberzeugung uns die Pflicht auferlegen, überhaupt nicht von ihm zu sprechen? Weil kein Wissen von Gott möglich ist, wie wir es von den endlichen Dingen besitzen, keine Wissenschaft, sollten wir deßhalb behaupten, daß nicht die geringste Kenntniß uns verliehen sei? Mag unsre Vorstellung noch so mangelhaft sein, wenn sie nur die beste, welche wir

---

[1]) Ich muß die ganze Stelle mittheilen. Sie findet sich in der „gerichtlichen Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus" (W. V. 266):

„Auf diese entschiedene Ableugnung der Begreiflichkeit Gottes gründet sich dasjenige, was ich in jenem Aufsatze über die Unmöglichkeit, Gott Persönlichkeit zuzuschreiben und Bewußtsein, beigebracht habe. Man übersehe ja nicht den Grund, aus welchem ich diese Möglichkeit leugnete. Ich rede von unserm eignen begreiflichen Bewußtsein, zeige, daß der Begriff desselben nothwendig Schranken bei sich führt, und sonach dieser Begriff des Bewußtseins nicht für Gott gelten kann.

„Nur in dieser Rücksicht, nur in Rücksicht der Schranken und der dadurch bedingten Begreiflichkeit habe ich das Bewußtsein Gottes geleugnet. Der Materie nach — daß ich mich bemühe, das Unbegreifliche auszudrücken, so gut ich kann! — der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewußtsein, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen und zu beschreiben, wie es von sich und Andern wisse, ist schlechthin unmöglich."

uns zu bilden vermögen, wenn sie nur zu dem Zwecke brauchbar ist, welchen wir mit all unserm Denken und Reden von Gott zu erreichen trachten. Mögen immerhin unsre Worte dem Menschlichen entlehnt sein, wenn es nur das Beste und Bleibendste im Menschen ist, welches endloser Vervollkommnung fähig nun schon, wiewohl in mangelhafter Weise, mittelst der Vernunft als vollkommen betrachtet werden kann. Gewiß, wir würden wünschen, mehr zu haben, aber wir haben nun einmal nicht mehr; sollen wir auch das, was wir haben, verschmähen und sprechen, als ob wir nichts hätten? Mit einem so vollständigen Armuthszeugniß kann sich nur der begnügen, welcher den Namen Gottes nie gebraucht und uns selbst das Recht an Gott zu glauben streitig macht. Wer noch Gott bekennt, weil er in seinem eigenen Gemüthe seine Nähe fühlt, muß sich von Gott eine Vorstellung bilden, mit welcher er sich, wenn er auch ihre Unvollkommenheit zugibt, doch begnügt, und in welcher sein Denken sich beruhigt. Und sehen wir, wie er gegen diese oder jene Vorstellung eifert, weil sie dem Endlichen, dem Menschlichen entlehnt ist, so hören wir ihn im nächsten Augenblick selbst eine Vorstellung verkündigen, welche ebenso dem Endlichen, dem Menschlichen entnommen ist. Bemerkten wir dies bei Fichte,[1]) so ist es bei Spinoza nicht weniger der Fall. Er ist — im nächsten und letzten Buche werde ich darauf zurückkommen — eine echt religiöse Natur, welche mit den Atheisten unserer Zeit, wie gerne sie auch seine Schüler heißen, nichts als die Anerkennung der Naturnothwendigkeit gemein hat. Sein System ist voll von Gott, und er zweifelt nicht an der Vollkommenheit der Welt, weil er an Gott als dem allervollkommensten Wesen festhält;[2]) aber er will Gott Verstand und Willen, nicht in höherm Grade und nicht in anderer Weise, zuschreiben, als er ihm Ruhe und Bewegung zuschreibt. In dem Endlichen, in der Wirkung kommen sie vor, aber sie sind eigentlich nicht als die Eigenschaften der Ursache, des unendlichen

---

[1]) Zwar schreibt Fichte in seinen „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen" (W. V. 362): „Dies wird erinnert, um dem schon oft mir gemachten Vorwurfe ein Ende zu machen, daß ich mich derselben Worte bediene, deren Gebrauch ich bei Andern mißbillige. Aber ich muß mich derselben wohl bedienen, um überhaupt nur sprechen zu können, und muß sie aus der Sprache aufnehmen in ihrer gegebenen Bedeutung. Doch ich bediene mich derselben in anderem Sinne, als meine Gegner, wie aus der Ableitung der mit ihnen bezeichneten Begriffe selber klar sein sollte." Doch es hat sich uns bereits gezeigt, was an dieser Behauptung ist.

[2]) Eth. I prop. 33. schol. 2.: »Ex praecedentibus clare sequitur, res summa perfectione a Deo fuisse productas, quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt. Neque hoc Deum ullius arguit imperfectionis; ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coegit. Imo ex hujus contrario clare sequeretur, Deum non esse summe perfectum; nimirum quia, si res alio modo fuissent productae, Deo alia natura esset tribuenda, diversa ab ea, quam ex consideratione Entis perfectissimi coacti sumus ei tribuere.«

Wesens zu betrachten.[1]) Und will man sie trotzdem Gott zusprechen, dann muß man, so meint er, etwas ganz Andres darunter verstehen, als was man bei uns sich unter Verstand und Wille denkt, etwas, was nichts damit gemein hat, als nur den Namen, und ebensosehr davon verschieden ist, als der Hund, das bellende Thier, von dem Hunde, dem Sternbilde; denn Spinoza nimmt keinen Anstand das allgemeine Princip aufzustellen: Die Wirkung unterscheidet sich von der Ursache gerade in dem, was sie der Ursache zu verdanken hat.[2]) Die Anwendung dieses Princips ist augenscheinlich. Verdankt der Mensch Gott nicht blos sein Dasein, sondern auch seine Natur, seine Eigenschaften, so darf er Gott nichts von dem zusprechen, was zu dieser Natur, zu diesen Eigenschaften gehört; denn weit entfernt, hierin dem Menschen gleich zu sein, muß Gott, als seine Ursache, sich gerade darin unterscheiden. Und doch bedient sich Spinoza nicht blos der Begriffe von Verstand und Wille für Gott, wenn er auch beifügen mag, daß sie für denselben eine so ganz andre Bedeutung haben,

---

[1]) Eth. I. prop. 32. coroll. 2.: »Sequitur, voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies, et absolute ut omnia naturalia . . . Et quamvis ex data voluntate sive intellectu infinita sequantur, non tamen propterea Deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere, quam . . . dici potest ex libertate motus et quietis agere. Quare voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quam reliqua naturalia, sed ad ipsam eodem modo sese habet, ut motus et quies et omnia reliqua.«

[2]) Ich habe hierbei die wichtige Stelle Eth. I. prop. 17 schol. im Auge: »Ut de intellectu et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam: si ad aeternam Dei essentiam intellectus scil. et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec in ulla re praeterquam in nomine convenire possent, non aliter scil. quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans. Quod sic demonstrabo . . . Cum Dei intellectus sit unica rerum causa, videlicet tam earum essentiae quam earum existentiae, debet ipse necessario ab iisdem differre tam ratione essentiae quam ratione existentiae. Nam causatum differt a sua causa praecise in eo quod a causa habet . . . Quapropter res, quae et essentiae et existentiae alicujus effectus est causa, a tali effectu differre debet, tam ratione essentiae quam ratione existentiae. Atqui Dei intellectus est et essentiae et existentiae nostri intellectus causa; ergo Dei intellectus, quatenus divinam essentiam constituere concipitur, a nostro intellectu tam ratione essentiae quam ratione existentiae differt, nec in ulla re praeterquam in nomine cum eo convenire potest, ut volebamus. Circa voluntatem eodem modo proceditur, ut facile unusquisque videre potest.« Die Darlegung ist sehr klar und die Anwendung des Princips vollkommen logisch. Nur schade, daß das Princip selbst ganz unbewiesen ist, denn ein Beispiel, an welchem er es erklärt, kann doch nicht als Beweis gelten. Und wenn es bewiesen wäre, oder nicht angefochten werden könnte, warum dann die Worte Verstand und Wille bei Gott beibehalten? eine Frage, die gewiß Niemand in Bezug auf den Hund als Sternbild wird erheben wollen.

daß in der That nur der Name übereinstimmt, sondern er schreibt auch, und zwar ohne irgend etwas von dieser beschränkenden Beifügung, Gott die Eigenschaft des Denkens zu. Er bezeichnet das Denken als eines der Attribute Gottes, d. h. als eine der Eigenschaften, welche der Verstand in dem unendlichen Wesen als dessen wahre Natur bildend wahrnimmt.[1]) Warum aber schreibt er Gott diese Eigenschaft zu? Nur, weil sie im Menschen gefunden wird.[2]) So trägt er, was er bei dem Menschen bemerkt, auf Gott, und was die Wirkung zeigt, auf die Ursache über; und es kann uns nicht Wunder nehmen, daß er dies thut, denn in einer seiner ersten Thesen spricht er das Princip aus, daß zwischen zwei Sachen, welche nichts miteinander gemein haben, kein Verhältniß von Ursache und Wirkung bestehen könne, so daß umgekehrt, wo ein solches Verhältniß vorhanden sei, Ursache und Wirkung wohl etwas gemein haben müssen, welches nur darin bestehen könne, daß sie dieselben Eigenschaften besitzen.[3]) Dieses Princip mag nun in directem Widerspruch mit dem andern stehen: Die Wirkung unterscheidet sich von der Ursache gerade in dem, was sie der Ursache zu danken hat; ich will mich jedoch hier bei diesem Widerspruch nicht aufhalten, wiewohl daraus nebst so vielen andern klar hervorgeht, was man von der oft so hoch gepriesenen Consequenz dieses Philosophen zu halten hat. Ich möchte hier nur noch darauf aufmerksam machen, daß selbst Spinoza, wie sehr er auch dagegen eifert, sich genöthigt sieht, in Ausdrücken, welche dem Endlichen entlehnt sind, von Gott zu sprechen, menschliche Eigenschaften auf Gott zu übertragen und dann in den gleichnamigen Eigenschaften eine andre Uebereinstimmung, eine größere Gleichheit zu erblicken, als blos im Namen, wie sie zwischen dem Hund, dem bellenden Thier, und dem Hund, dem Sternbilde, besteht. Wie wäre es auch anders möglich? Die Ursache, welche die Wirkung veranlaßt, kann der Wirkung keine andere Eigenschaften verleihen, als die ihr selbst eigen waren; müssen daher die Eigenschaften der Wirkung nicht über die der Ursache Licht verbreiten? Falls die Ursache sich in einer großen Menge von Wirkungen offenbarte, müßte die Vorstellung von ihrem Wesen nicht dem entlehnt werden,

---

[1]) Eth. I. def. 4: »Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.« Eth. II. prop. 1.: »cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.«

[2]) Der ersten Proposition des zweiten Buchs der Ethik geht denn auch das Axioma vorher: »Homo cogitat,« während der Beweis für sie so lautet: »Singulares cogitationes, sive haec et illa cogitatio, modi sunt qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt. Competit ergo Deo attributum, cujus conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur. Est igitur cogitatio unum ex infinitis Dei attributis.«

[3]) Eth. I. prop. 3.: »Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest,« verbunden mit prop. 2.: »duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.«

was in diesen Wirkungen das Höchste, das Beste wäre? Und waren Manche der Entwicklung fähig, einer endlosen Vervollkommnung, mußten dann nicht ihre Eigenschaften, jetzt schon als vollkommen gedacht, so genau, als möglich denen, welche nur die Wirkungen, nie aber die Ursache selbst erblicken, das Bild dieser Ursache abspiegeln? Mußte auch diese Vorstellung noch mangelhaft sein, weil selbst das Höchste und Beste des Endlichen, wenn es auch die Vollkommenheit, deren es fähig ist, erreicht hätte, dem Unendlichen nicht vollkommen gleich ist, so war sie doch die reinste und erhabenste, zu welcher sich der Mensch, der selbst endlich, zwar einen Theil des Unendlichen fassen, aber nicht das Unendliche selbst vollständig umfassen kann, sich zu erheben vermochte. Es liegt eine tiefe Wahrheit in den Worten Jakobi's: „Den Menschen schaffend theomorphisirte Gott; nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch." So mag er zwar die volle Wahrheit nicht ergreifen, er ergreift doch soviel von ihr, als seinem Bedürfniß und seinem Vermögen entspricht. Erkennt er das Menschliche der Züge, so möge er darum das Bild nicht auslöschen, sondern es nach besten Kräften von dem reinigen, was auch das menschliche Bild beschmutzt und zu dem Vergänglichen in unserm Wesen gehört. Die Beibehaltung des Mangelhaften schadet nicht, wenn man nur das Mangelhafte daran einsieht und wenn es zugleich doch das Beste ist, was man erlangen kann. Nicht der ist zu tadeln, der es beibehält, sondern der, welcher es wegwirft. Er ist nicht dem Manne gleich, welcher alle seine Habe verkauft, um die eine kostbare Perle zu kaufen, sondern dem, der sich alles seines Besitzthums entledigt aus Groll darüber, daß er die eine Perle nicht hat, die weder für ihn, noch für sonst jemand käuflich ist. Wie sollten wir je eine vollkommene Vorstellung von Gott erwarten? Haben wir denn eine solche von uns selbst, von unserm eigenen Wesen? Wir sprechen sowohl bei uns selbst, als bei den endlichen Dingen außer uns, seien sie sichtbar oder unsichtbar, körperlich oder nicht, von einer Anzahl Eigenschaften, Vermögen, Kräfte, welche wir selbst in allerlei Streit miteinander kommen lassen. Aber ist denn das Eine zugleich das Viele? Sind wir in jeder Lebensäußerung nicht Eins? Ist unsre Natur eine getheilte? Ist unser Geist ein Haus, das verschiedene, wenn auch mit einander in Verbindung stehende Gemächer hat, wovon bald das eine, bald wieder das andre bewohnt wird? Niemand wird dies behaupten. Von der Einheit unsres Wesens sind wir alle überzeugt, und doch sprechen wir alle beständig, als ob die größte Zertheilung in uns herrschte. Wir wissen zwar, daß es mangelhaft ist, daß es keine genaue Vorstellung von unsrer Natur geben kann, aber wir haben nichts Besseres, und wir würden über unser ganzes geistiges Leben Stillschweigen beobachten müssen, wenn wir uns nicht länger dieser Ausdrücke bedienen wollten. Wie sollte es da, wo sich unsre Gedanken mit Gott beschäftigen, anders sein? Wir können uns von Gott keine andre Vorstellung machen, als dadurch, daß wir ihm eine

Anzahl von Eigenschaften zuschreiben. Wäre aber auch unser Begriff von diesen Eigenschaften nicht einmal dem Endlichen und Menschlichen entlehnt, so würde uns doch ihre Vielheit unmöglich das richtige Bild seiner ungetheilten Einheit zu geben vermögen. Man hat sich damit helfen wollen, daß man Gottes Einheit oder Einfachheit als eine neue Eigenschaft aufführte und sie neben den andern aufzählte. Allein auch so kam man nicht aus der Klemme, sondern verschlimmerte die Sache nur. Nur da schlug man einen bessern Weg ein, wo man die Einfachheit nicht als eine neue Eigenschaft neben oder über die andern stellte, sondern durch sie nur das ausdrücken wollte, daß Alles, was man als verschiedene Eigenschaften aufgezählt hatte, ungetheilt und untheilbar eins sei.[1]) Man erkannte damit das Mangelhafte an, das jeder Vorstellung von Gott eigen ist, und es geziemt uns, diese Anerkennung aufrecht zu erhalten, aber zugleich auch, uns vor jeder Uebertreibung zu hüten. Das Unvollkommne ist besser als nichts, und man muß zufrieden sein, wenn man das Beste, was man erwerben kann, erlangt hat. Das Ziel ist erreicht, wenn wir das Bild Gottes so gezeichnet haben, daß man unsrer Skizze höhern Werth als jeder andern verschiedenen zusprechen muß, wenn sie, wie unvollkommen auch, mit dem Bedürfniß, der Aufklärung und der Bildung unsres Jahrhunderts mehr als irgend eine andre im Einklang steht.

Den kühnen Versuch, eine solche Skizze zu liefern, habe ich gewagt. Ich war bemüht, darzulegen, was der Begriff Gottes als Geist und als vollkommener Geist in sich schließt. Das Dasein dieses vollkommenen Geistes war der Punkt, von dem ich ausging. Dieses steht, wenn auch nicht als wissenschaftliches Resultat, doch für den religiösen Menschen eben so fest, als die begründetsten Resultate dieser Wissenschaft. Die Religion war nie von der Gnade unsrer Weltkenntniß abhängig, sondern man war stets bestrebt, die Vorstellungen, zu deren Bildung sie das Denken anregt, mit dieser Weltkenntniß in Einklang zu bringen. Nichts war natürlicher und angemessener, als dieses Streben; und doch fand es stets einen leicht erklärbaren Widerstand. Die Vorstellungen, welche man sich einmal und zwar oft erst nach heftigem Widerspruch und heißem Kampfe erworben hatte, standen im Augenblicke, wo man sie als den besten Ausdruck des religiösen Glaubens betrachtete, mit der damaligen Wissenschaft in vollem Einklang. Kein

[1]) Schleiermacher d. chr. Glaub. §. 56. (W. I. 3. 308.): „Die Einfachheit ist nur das ungetrennte und untrennbare Ineinandersein aller göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten . . . . Sie soll abwehren, daß nichts mit aufgenommen werde, was wesentlich in das Gebiet des Gegensatzes gehört."

Wunder, daß man sie als unabänderlich ansah. So wie es war, mußte es bleiben. Man stand mit der Weltkenntniß auf dem besten Friedensfuße; die Formulare, in welchen man seinen Glauben aussprach, waren ja von ihr selbst unterzeichnet; wer durfte fürchten, daß jemals auf den Frieden das Elend des Kriegs folgen würde? Und doch traf das scheinbar Unmögliche ein, und es mußte eintreten; denn statt unmöglich war es nothwendig. Die Wissenschaft schritt ja fort, erst mit langsamen, dann mit immer raschern Schritten; ihre Form änderte sich; wie konnte sie mit ihrem frühern Bundesgenossen in demselben guten Einvernehmen bleiben, da dieser sich hartnäckig weigerte, von ihrer Umgestaltung die geringste Notiz zu nehmen? Wie konnte sie fortwährend dem ihre bestätigende Zustimmung geben, was sie früher, wo sie noch eine ganz andre war, mit so warmer Ueberzeugung bekräftigt hatte? Sie hatte die Welt besser kennen gelernt, als dies in früheren Jahrhunderten der Fall war; sie hatte feste Gesetze gefunden, wo sie früher die Laune des Zufalls erblickte oder von räthselhafter Willkür träumte. Sie war volljährig geworden, und sie begann nun zu begreifen, daß sie einen Contract unterzeichnet hatte, als sie noch in den Tagen ihrer Unmündigkeit stand. Konnte sie sich noch länger an ihn binden? Sie war zu einer andern Weltanschauung gelangt, zu einer andern Auffassung des Zusammenhangs der endlichen Dinge und des Laufs der Weltereignisse. Unordnung war der Ordnung gewichen, und was früher ein Sprung schien, hatte sich jetzt als allmählicher Uebergang erwiesen. Konnte sie sich noch länger ruhig mit einem Glaubensbekenntniß einverstanden erklären, das sie nur damals bestätigt hatte, als ihre Ansicht von der Welt eine ganz andre war? So schwer es ihr auch wurde, eine alte Freundschaft aufzukündigen und theure Bande zu brechen, so mußte sie doch unvermeidlich dazu schreiten. Kräftig legte sie ihr Veto gegen die herrschenden Vorstellungen ein. So ging die Ruhestörung von ihr aus; sie war es, die den Frieden brach. War es daher anders möglich, als daß man sie eines streitsüchtigen und aufrührerischen Geistes beschuldigte? Nicht Alle hatten sich an ihrer Entwicklung betheiligt; die große Mehrheit gewiß nicht. Diejenigen, welche sich den Fortschritt der Weltkenntniß angelegen sein ließen, welche Bedürfniß nach Wissenschaft fühlten und außerdem die Kraft besaßen, um dieses Bedürfniß zu befriedigen, waren jeder Zeit nur die Gebildetsten, die tüchtigen und strebsamen Geister, eine kleine Kerntruppe in der großen Armee. Im Lauf der Jahrhunderte hat zwar ihre Zahl beständig zugenommen und im Augenblick ist sie größer denn je, und deßhalb ist auch die Bewegung in unsrer Zeit viel allgemeiner als früher; aber doch ist sie auch gegenwärtig noch klein im Vergleich mit der ganzen Kirche, deren klar ausgesprochenes Glaubensbekenntniß sie abzuändern wünscht. Die Entwicklung auf dem Gebiet der Wissenschaft ging immer außerhalb der großen Menge vor sich, und während jetzt wenige Jahre genügen, um wenigstens ihre Resultate zu

einem Gemeingut Aller zu machen, bedurfte es dazu in frühern Jahrhunderten eines längern Zeitraums. Sehr natürlich also, daß die Menge, welche kein Bedürfniß nach Veränderung kannte, von denen nichts wissen wollte, welche mit feurigem Eifer auf Veränderung drangen. In den Worten, in welchen sie gewöhnlich ihrem Glauben Ausdruck verlieh, fand sie nichts Anstößiges; zu einem Verständniß der neuen Worte, welche man an deren Stelle setzen wollte, war sie dagegen nicht einmal befähigt; für sie war die ganze Natur noch immer ebenso launisch als Wind und Wetter, und sie begriff es daher nicht, wenn man von Naturnothwendigkeit sprach, und konnte es nicht fassen, wenn man großen Werth auf die Annahme eines so unheimlichen Begriffs legte, welcher nur allzu leicht an eherne Fesseln und blindes Schicksal erinnerte. So wurde sie conservativ; auf dem alten Wege, der ihr der rechte war, wollte sie bleiben; ihre Meinung war die wahre; denn sie wurde durch die Ueberlieferung gestützt; die Väter hatten Gut und Blut daran gesetzt, sie hatten für sie gestritten und gelitten, und Männer, deren Name einst auch in der Wissenschaft einen guten Klang gehabt, waren auf ihre Anerkennung getrost gestorben. Die Partei des Alten wurde in ihren eignen Augen die Partei der Orthodoxie. Diejenigen dagegen, welche einer neuen Vorstellung Eingang zu verschaffen strebten, waren die Männer der Revolution, die Neuerungsprediger, die Ketzer und Abtrünnigen, welche Zwiespalt in die Kirche brachten, deren Losung war: Ein Hirte und und eine Heerde. Dazu kam noch, daß nur Wenige zwischen dem religiösen Glauben und den Formen, welche er angenommen, einen Unterschied zu machen im Stande waren. Die Gewohnheit, die Autorität der Jahrhunderte hatte beide so innig verbunden, daß sie in der That eins schienen. Das Schiff wurde gedeckt durch die Flagge, unter der es segelte, und die Heiligkeit der Religion übertrug man auf die Vorstellungen, durch welche man ihr schon so lange Ausdruck verliehen. Die alte Weltbetrachtung wurde mit dem Glanze, welcher nur der alten Religion zukam, geschminkt; ja selbst jene, welche das Neue vertheidigten, machten sich manchmal dieser Begriffsverwirrung schuldig. Auch sie schleuderten hie und da in der Hitze des Streites ihre Fackel in das Innerste des Heiligthums anstatt sich auf die baufällige Ringmauer zu beschränken. Alles wirkte zusammen, um glühende Leidenschaft zu entzünden und scharfe Verdammungsurtheile hervorzurufen, wie sie eines echten Freundes der Religion so durchaus unwürdig sind. Orthodoxe und Radicale standen als feindliche Mächte einander kampfgerüstet gegenüber. Alles natürlich, alles nothwendig; und ebenso natürlich und nothwendig war es, daß sich neben diesen zwei Parteien eine dritte erhob, deren Ziel Versöhnung, Vermittlung war. Sie trachtete das Alte auch da zu erhalten, wo es nicht länger haltbar war; aber sie suchte zugleich etwas von den neuen Begriffen damit zu verbinden. Sie wollte jedem entgegenkommen, jedem so viel als möglich seinen Sinn lassen. Von

beiden Extremen wollte sie das Gute aufnehmen, das, was noch im Stande war, sie zu vereinigen, während sie das heftigste Feldgeschrei beider, welches sie beständig in den Kampf trieb, aufgeben wollte. Sie war duldsam und versöhnend; freisinnig, liberal, das war der Name, den sie mit Vorliebe führte. Die liebenswürdigsten und friedliebendsten Charaktere standen stets unter ihrer Fahne; aber sie waren dabei auch die schwächsten Charaktere; denn es überstieg ihre Kräfte, so viel vom Alten niederzureißen, als für das Neue weggeräumt werden mußte. Sie benahm sich, als ob der alte Bau wohl noch bleiben könne, wenn er nur im neuen Styl wieder angestrichen würde. Doch sie erntete wenig Dank dafür. Von beiden Seiten angegriffen war ihr Platz in der Mitte wohl am wenigsten angenehm und zugleich am wenigsten sicher.

War es ihr möglich, ihren Platz zu behaupten? Nur theilweise können wir dies bejahen. Ja, im Centrum ist sie stehen geblieben; aber das Centrum selbst ist verlegt worden. Man hat die drei Parteien, welche durch alle Jahrhunderte hindurch bestanden, unter welchen Namen auch, mit den drei Theilen einer vorrückenden Armee verglichen: Vorhut, Centrum und Nachtrab.[1] Die Vorhut mag sich in dem falschen Wahne befinden, daß der Rest der Armee aus Nachzüglern bestehe; das Centrum mag sich als das eigentliche Heer betrachten; die Nachhut alle ihre Kameraden eines zügellosen Vorwärtsmarschirens beschuldigen, — doch nimmt die ganze Armee an einer und derselben Bewegung Theil. Alles rückt vor, auch die, welche nicht fortschreiten wollen und die auf ihr Banner das Wort Stillstand geschrieben haben. Die Weltgeschichte ist mächtiger als das Individuum. Wer sich nicht bewegen will, wird bewegt. In der Richtung, in welcher die Vorhut aufmarschirt, muß das ganze Heer mit. Nur noch einige Jahrhunderte, vielleicht nur noch einige Jahre, so stehen die jetzigen Conservativen an der Stelle der Männer der Revolution und streiten immer noch gegen das leichtsinnige Verlassen des alten Standpunkts, niemals weise genug, um selbst einzusehen, daß er schon weit hinter ihnen liegt. Nichts ist thörichter, als wenn sich die Orthodoxen unsrer Zeit einbilden, sie seien mit den Orthodoxen früherer Tage ein Herz und eine Seele. Wie wenig würden sie Gnade finden vor den Augen der Kirchenväter und Kirchenlehrer der ersten fünfzehn Jahrhunderte! Die Reformatoren selbst, die Verfasser des Heidelberger Katechismus, die Dortrecht'schen Väter, sie würden sich alle mit Verachtung von ihnen wenden, als Ketzer sie verdammen, ja als Verräther, welche mit dem Feinde gemeinschaftliche Sache machen und es nicht unter ihrer Würde halten, sich von Zeit zu Zeit in seine Uniform zu stecken.

[1]) Man vergleiche einen kurzen, aber trefflichen Artikel von meinem Freunde Sibmacher Zijnen über „den Zustand der Kirche", in Nr. 7 seiner „Stemmen voor waarheid en godsdienst." Seinen warmen und lebendigen Glauben weiß er so kräftig und dabei so populär auszusprechen, wie es nur Wenigen verliehen ist.

Nur relativ, in ihrer Beziehung zu den andern Parteien nämlich, ist die Orthodoxie dieselbe geblieben; sie ist noch immer der Nachtrab und sie hegt noch immer dieselbe schlimme Meinung von den beiden andern Heerestheilen; aber absolut ist sie verändert, wie alles verändert ist. Ist sie auch hintenan geblieben, sie ist doch fortgeschritten; der Bewegung des ganzen Heeres konnte auch sie sich nicht entziehen; und die Kraft, welche die ganze Bewegung bewirkte, ist keine andre als die Entwicklung in Erkenntniß, in Wissenschaft. Die Sonne stieg auf, und wenn sie auch erst nur die Bergesspitzen bestrahlte, so merkte man doch auch schon am Fuße, daß die Nacht vorbei war. Je höher die Sonne stieg, um so größere Theile des Gebirges wurden von ihr beleuchtet; zuletzt fielen die hellen Strahlen bis in die tiefste Tiefe des Thales. Wenn das Thal gegen das Licht hätte streiten können, wäre es vernünftig gewesen, wenn es diesen Kampf gewagt hätte? Es hätte ihn ja doch verlieren müssen; und hätte es, zur Besinnung gekommen, nicht für diesen Verlust als das größte Glück danken müssen? Es gibt keinen zwecklosern Streit, als den Streit gegen die Wissenschaft. Wenn ihr auch machen könntet, daß ihr sie nicht sähet, wie der Vogel Strauß den Kopf im Sande verbirgt und sich sicher wähnt, so würdet ihr doch nicht bewirken können, daß sie euch nicht sähe mit all den Irrthümern und Vorurtheilen, die ihr so gern behalten möchtet, und von denen sie euch heilen will. Aber ihr könnt nicht einmal bewirken, daß ihr sie nicht sehet. Auch auf geschlossene Augenlieder fällt das Licht und nöthigt sie, sich zu öffnen. Die Ansichten eurer Zeit kommen zu euch, was ihr auch dagegen thun möget, wie die Luft zu euch dringt, wenn ihr nicht unter einer Luftpumpe ein Asyl sucht. Sie nahen euch als Bedenken und Zweifel, so lange sie noch nichts weiter als solche sind. Auch dann müßt ihr sie dulden und beachten; ihr müßt mit ihnen rechnen; denn sie sind Thatsachen, und keine einzige Thatsache kann außer Rechnung bleiben. Aber sie nahen euch auch als Wahrheiten, sobald sie selbst Wahrheiten sind, sobald es der Wissenschaft unmöglich ist, sie preis zu geben, ohne damit einen Selbstmord zu begehen. Und ihr wolltet sie abweisen? Ihr wolltet euch nutzlose Mühe und Qual verursachen, indem ihr das Unabweisbare abzuweisen suchtet? Womit wolltet ihr ein so thörichtes Verlangen rechtfertigen? Ihr hängt mit Herz und Seele an euerm religiösen Glauben und wollt ihn euch nicht entreißen lassen. Ich lobe diese Anhänglichkeit; aber es handelt sich auch nicht um euern religiösen Glauben. Die wahre Wissenschaft sucht ihn euch nie zu entreißen. Es handelt sich nur um die Formen, in welchen ihr ihn aussprechet, um die Vorstellungen, welche er in euch erregt. Es gab eine Zeit, wo diese Vorstellungen von der Wissenschaft nichts zu befürchten hatten; denn sie waren die Frucht eines von der Religion mit dieser Wissenschaft selbst geschlossenen Uebereinkommens. Aber wenn nun eine der Parteien ganz verändert ist, sollte da nie eine Revision des Contractes nöthig sein? Kann das Product dasselbe bleiben,

während nur einer der Factoren unveränderlich ist, der andre dagegen sich fortwährend ändert? Die Wissenschaft, welche einmal das Recht hatte mitzureden, hat jetzt, nachdem sie weiser geworden, dieses Recht nicht eingebüßt. Hielt es der Religiöse früher für nöthig, seine Vorstellung von Gottes Wirksamkeit nach dem damaligen Wissen von der Welt zu bilden, so ruht jetzt, wo man um so viel mehr und besser über die Welt unterrichtet ist, diese Verpflichtung wohl nicht weniger auf ihm. Hat man früher nach Einheit in der Ueberzeugung gestrebt, und wollte jeder ein Mann aus einem Guß sein, der nicht heute Ja und morgen Nein sagte, der es für eine Schande hielt, auf dem Gebiet der Religion zu glänzen und bei jeder Berührung mit Lehrern der Wissenschaft sich lächerlich zu machen, — dieselbe Gesinnung sollte auch heute noch Jeden beseelen. Ich bin bei weitem kein Freund des Mittelalters. Es ziemt uns nicht, so zu sein, wie man damals war, sondern weit besser, viel weiter auf der Bahn der Entwicklung, auf der man besonders in den letzten dreihundert Jahren mit so kühnen Schritten weiter ging. Aber hier mögen wir doch vom Mittelalter lernen, von diesem scholastischen Zeitalter, auf das man so vornehm herabzuschauen pflegt. Wir müssen mindestens nicht weniger sein, als man damals war. Die großen Kirchenlehrer waren zugleich die großen Philosophen. Dieselben Namen leuchten als helle Sterne ebensosehr in der Geschichte der Philosophie als in der Geschichte der Kirche. Wissenschaft und Religion wurden innig verbunden; und als man sie auseinander rückte, als man in der Religion Wahrheit nannte, was in der Wissenschaft ungereimt war, da war die große Zeit vorbei, die Einheit des Menschen zerrissen, und die Reformation der Kirche ward unvermeidlich. Lassen wir uns durch so stark sprechende Beispiele belehren. Auch unsre Religion muß mit der Wissenschaft unsrer Zeit versöhnt sein. Mag auch die Lehre, die wir predigen, was ihre religiösen Bestandtheile betrifft, weder durch die Wissenschaft zu erlangen, noch zu beweisen sein, sie muß doch ihr Licht ertragen können, sie muß doch in ihren wissenschaftlichen Bestandtheilen vollkommen mit ihr übereinstimmen. Sie darf keine Lehrbegriffe über die Welt und den Menschen enthalten, welche durch sie verworfen sind, keine Behauptungen über Gottes Wirksamkeit in der Natur und Geschichte, welche durch das, was wir in der Natur und Geschichte selbst finden, jeden Augenblick Lügen gestraft werden. Es ist eine sehr gewöhnliche Erscheinung, daß der Lehrer der Kirche den Männern der Wissenschaft aus dem Wege geht; wenn er mit ihnen in Berührung kommen muß, das Gespräch von dem, was ihm am allermeisten am Herzen liegen sollte, fern zu halten sucht, vielleicht sogar bei ihren Fragen und Einwendungen einen schlechten Witz zum besten gibt, die Achseln zuckt und mit geringer Ehrerbietung von dem spricht, was er noch vor wenigen Tagen als das Wort der ewigen Wahrheit dem Volke verkündigte. Das ist ein unwürdiges und gemeines Benehmen. Es ist kläglich anzusehen, wie der Mann,

welcher früher an der Spitze stand, jetzt hintenan steht und sich dieser Erniedrigung nicht einmal schämt. Entweder hat die Religion keine Lebenskraft, keine Zukunft mehr, oder es muß und kann anders werden. Die Religion hat die Wissenschaft nicht zu fliehen, und wer auf dem festen Grunde seines religiösen Glaubens von Gottes Offenbarung in der Natur und im Menschen zeugen will, der muß vor allen Dingen das in sich aufnehmen, was die Wissenschaft von der Natur und dem Menschen als Wahrheit gefunden hat. Anstatt uns von der Wissenschaft abzuhalten, muß uns die Religion ihr zuführen; denn wer ließe sich finden, der wirklich an Gott glaubt und Gott aufrichtig liebt und nicht Gottes Werke und Wege kennen zu lernen wünschte? Die Welt, wie sie wirklich ist, wie sie unter Gottes Regierung steht, ist doch sicher besser, als die Welt, wie sie in euerm Systeme erscheint, selbst wenn ihr es auch mit religiösem Sinne construirt hättet. Vielleicht behagt sie euch in der Gestalt nicht, in welcher ihr sie vorfindet; aber die Schuld, weßhalb sie euch nicht behagt, liegt dann doch nur an euch, nicht an ihr, nicht an Gott, der sie schuf. Sie kann euch lehren, daß ihr euch von Gott falsche Vorstellungen gemacht; aber sie entreißt euch dadurch Gott nicht; sie gibt euch nur sein Bild in größerer Reinheit und Aehnlichkeit wieder. Ihr legt hohen Werth darauf, in der Bibel zu lesen, denn ihr findet darin Gottes Wort, die Offenbarung, welche er in seiner Liebe der Menschheit gegeben hat. Aber bleibt euch doch nur consequent! Die Natur und die Geschichte sind ja auch seine Offenbarung. Warum lest ihr diese weniger gewissenhaft? Ich meine, nach euern eignen Grundsätzen müßte sie euch noch weit mehr anziehen. Denn — vergönnt mir, euch nochmals vor die Seele zu rufen, was euch längst bekannt ist — eure Bibel enthält eine Anzahl Bücher, von denen ihr schon beim ersten Einblick sehet, daß sie sehr weit auseinander liegen. Sie umfassen einen Zeitraum von vielen Jahrhunderten; Völker und Bedürfnisse, für die sie geschrieben wurden, sind sehr verschieden; wenn auch ihre Verfasser von Gottes heiligem Geiste beseelt waren, so sind sie doch keine unselbstständigen Werkzeuge geworden, allzudeutlich zeigt sich doch in ihren Schriften ihr eigner Charakter, ihre eigne Auffassung der irdischen Dinge. Gott hat durch Moses doch ganz anders geredet, als Jahrhunderte später durch Jesus, durch Paulus, durch Johannes. Wenn er in unsrer Zeit nochmals seinen Geist über einen der Menschen ausgießen wollte, um durch ihn zu uns zu reden, würde es dann nicht von Neuem in andern Worten, unter andern Vorstellungen geschehen? Aber Gott redet auch in unsern Tagen zu uns; er thut es in der unendlichen Natur und in der Fülle des menschlichen Lebens. Kann es euch da freistehen, seiner Stimme nicht zu lauschen? Ihr rühmt euch des Besitzes einer besondern Offenbarung. Es sei so! Aber sie ist doch jedenfalls euch nicht unmittelbar geworden; sie ist Jahrhunderte alt und wurde unter ganz andern Verhältnissen verliehen, als die sind, in welchen ihr euch jetzt befindet, da die Phan-

tasie viel größern Spielraum hatte, und das Wissen, das so unendlich tief unter dem heutigen stand, nicht die Kraft hatte, um sie in ihrem Laufe zu zügeln. Warum solltet ihr die specielle, temporelle und locale Offenbarung der allgemeinen und ewigen vorziehen? Was ihr als euern religiösen Glauben bekennt, müßt ihr euch doch selbst erworben haben. Es muß eure eigenste, innerste Ueberzeugung sein, nicht die eines Andern. Aber wie kann von euch gefordert werden, wie könnt ihr es für vernünftig halten, eure Vorstellungen lieber darnach zu richten, wovon Andre sagen, daß es ihnen von Gott eingegeben sei, als nach dem, was ihr selbst mit euern eignen Augen in der Welt anschaut und mit euerm eignen Verstande von ihren Gesetzen habt kennen lernen? Wenn auch ihnen eine besondre Offenbarung geschehen sein mag, euch ist sie noch nicht geworden. Warum haltet ihr euch denn nicht an die Offenbarung, welche euch selbst zu Theil geworden ist, euch selbst und allen Menschen, welche die Augen aufmachen und das Licht ihres Geistes nicht ausblasen? Sie war doch gewiß vorhanden, ehe noch von einer dieser besondern Offenbarungen die Rede war; denn die Religion ist älter auf Erden als sie. Müßt ihr nicht erwarten, daß sie noch mit voller Kraft reden wird, wenn die Stimme aller dieser besondern einander ablösenden Offenbarungen nicht mehr vernommen wird? Oder wenn ihr den Charakter dieser Offenbarungen beschränkt, wenn ihr nicht allerlei Vorstellungen über die Welt und das Irdische, sondern einfach Religion und nichts weiter darin erblickt, wohlan, dann stimmt sie vollkommen mit dieser allgemeinen Offenbarung in Natur und Geschichte überein und hat nichts von ihr zu befürchten, wenn diese auch von Jahr zu Jahr ein besseres und gründlicheres Verständniß findet. Die einzige Veränderung wird dann die sein, daß sie jetzt mit andern Vorstellungen über die Welt verbunden wird, als mit welchen sie früher verbunden war. Ihr müßt dem Irrthum hohen Werth beilegen, da ihr eure Religion, die ihr euren theuersten Schatz nennt, lieber mit falschen als mit richtigen Begriffen verknüpft. Doch ich will eure Bestrebungen nicht länger bekämpfen; wollt ihr sie nicht aufgeben, so kann ich mich damit trösten, daß sie eitel sind. Was hat all euer Widerstand gegen die Wissenschaft gefruchtet? Hat er sie veranlaßt, fortan zu schweigen, oder andre Resultate ihrer Untersuchung zu verkündigen? Das hat euch die Geschichte wohl anders gelehrt. Nicht die Wissenschaft, ihr habt Opfer gebracht. Was alles für Meinungen habt ihr doch aufgegeben! Von wie vielem, was einst eure Vorgänger in der Orthodoxie als ewige Wahrheit festgestellt hatten, und worin ihr selbst vielleicht noch erzogen wurdet, habt ihr nicht Abschied genommen, weil es doch nicht anging, noch länger damit hervorzutreten! Unter dem mächtigen Einfluß der Wissenschaft habt ihr euch selbst von Jahrhundert zu Jahrhundert, besonders aber in den vier letzten Jahrhunderten, verändert; denn sie war in der That euch und eurem Streit zu gewaltig. Aber laßt nun auch ab von eurem Kampfe und schreitet zu

einem ehrlichen Frieden! Was könnt ihr, falls ihr euch weigert, erzielen? Doch nur, daß die Wissenschaft alle Beziehungen zu euch abbrechen,[1]) und die Welt sich in zwei große Parteien trennen wird, welche nicht länger irgendwelche Notiz von einander nehmen, eine Partei unwissender Gläubiger und eine andre ungläubiger Denker. Das kann doch unmöglich euer Ideal sein! Ihr habt ein andres Ziel im Auge; ihr wünscht das Wort des Dichters[2]) erfüllt:

„Einst schauen meine Brüder
Auch wieder himmelwärts,“

daß ihr Herz nicht länger ausschließlich an der Erde und ihren leider so ungewissen Genüssen hänge. Wohlan, diese Prophezeiung wird in Erfüllung gehen, wenn ihr das Wissen nicht von euch weist, sondern zu euch zieht; wenn der Lehrer der Kirche wiederum der Mann der Wissenschaft sein will, wie sie jetzt entwickelt ist und durch ihre tüchtigsten Kenner ohne Pfuscherei und Diftelei — man verzeihe den Ausdruck — verkündigt wird. Und ist es nicht eure Religion selbst, die euch dazu ermuntern muß? Was würde ihr besser entsprechen, wenn ihr die Pfunde, die ihr empfangen, in die Erde vergrabt, oder wenn ihr mit emsigen Fleiße sie gebraucht und Gewinn für den, der sie euch gegeben, daraus zieht?

Es ist wohl nicht schwer, diese Frage zu beantworten. Wir haben uns verpflichtet und zugleich befugt gesehen, uns Gott als den vollkommenen Geist vorzustellen. Ergibt sich daraus nicht von selbst, daß die wahre Religion Gottes nur eine rein geistige sein kann? Wenn wir uns aber sinnlicher Formen bedienen, so können diese nie etwas weiter als die Mittel sein, durch welche wir das geistige Ziel besser zu erreichen hoffen; an und für sich haben sie keinen Werth. Sie sind keine uns auferlegte Pflicht, deren Erfüllung uns in den Augen Gottes wohlgefällig machen könnte; sie sind nur die äußern Zeichen, durch welche wir unserm Glauben sichtbaren Ausdruck geben, unser religiöses Gefühl lebendig und wach halten und uns in unsrer Ueberzeugung bestärken. Sie sind Formen des Cultus; aber Cultus ist nicht Religion. Er kann der Religion von Nutzen sein; aber er kann ihr auch schaden, und er schadet ihr ohne

---

[1]) Als die Jesuiten, um an der Astronomie Josua's festzuhalten, die Newton'sche Naturwissenschaft nicht lehren wollten, gaben sie die Tüchtigsten ihrer Schüler nicht auf, sondern suchten sie irgendwo anders zu erlernen. Marmontel schreibt in seinen Mém. d'un père I. 102: „Dès ma seconde année de physique, n'ayant pu engager mon professeur jésuite à nous enseigner la physique Newtonienne, je pris mon parti d'aller l'étudier à l'école des doctrinaires.“ Solche Beispiele sind lehrreich. Die Kirche, welche die Wissenschaft verbannt, verbannt auch die Freunde der Wissenschaft. Die ärgsten Proselytenmacher für den Unglauben sind die Zionswächter der Orthodoxie; und der Streit gegen sie wird ebenso sehr im Interesse der Religion, als in dem des Wissens geführt.

[2]) Novalis.

Zweifel, so oft man ihm zu hohen Werth beilegt. Nie und nimmer aber darf er mit der Religion verwechselt werden. Der wahre Gottesdienst hat einen ganz andern Charakter. Gott dem vollkommenen Geiste dienen kann nichts andres heißen, als unsern eignen Geist Gott ganz zu weihen, uns selbst und alles, worauf wir einwirken können, zu vervollkommnen; Gott zu lieben von ganzem Herzen und alles zu thun, wozu uns diese Liebe antreibt. Sollte es nur einen Augenblick zweifelhaft sein können, welche Früchte sie tragen muß? Wenn wir einen großen und edeln Menschen lieben, streben wir dann nicht vor allem danach, uns selbst zu veredeln, seines Beifalls uns würdig zu machen und uns so heranzubilden, daß wir dem, was wir in ihm verehren und bewundern, ähnlich werden? Wie sollte aber die Liebe zu dem Vollkommenen etwas anderes sein können, als die Triebfeder zu unsrer eignen Vervollkommnung? Ist unsre Liebe zu Gott mehr als blos ein schöner aber eitler Klang, ist sie uns heiliger Ernst, so gönnt sie uns weder Ruh noch Rast, bevor wir nicht vollkommen sind, wie er vollkommen ist. Sie gibt uns eine endlose Aufgabe, deren Erfüllung uns nie ganz befriedigt; sie verurtheilt jede That, jede Gesinnung und jeden Gedanken, der unvollkommen ist, und dies um so lauter und strenger, je größer diese Unvollkommenheit. Uns selbst vervollkommnen, was kann dies anders heißen, als alle von Gott uns verliehenen Kräfte vollständig zu gebrauchen, rastlos damit für das Reich der Wahrheit und des Lichts, für das Kommen des Reiches Gottes auf Erden zu wirken? Nein, die Religion wiegt uns nicht in Schlummer; sie stimmt uns nicht zu Ruhe, sondern zu nimmer ruhender Thätigkeit. Sie macht uns nicht gleichgültig gegen die Welt, sondern sie ermuntert uns, die Welt so gut, so schön und glücklich zu gestalten, als es in unsern Kräften steht. Keinen Augenblick läßt sie unsre Hand los; auf allen Wegen ist sie unser Begleiter und spornt uns beständig zu muthigem und rastlosem Fortschritt; fortzuschreiten in Erkenntniß der erhabenen Werke Gottes, die wir auf der Bühne der Natur und der Weltgeschichte schauen; fortzuschreiten im Handeln, damit in der Natur, wie in der Geschichte die Thätigkeit geistiger Wesen und das Bild des vollkommenen Geistes stets mehr sich offenbare und stets sichtbarer werde. Die Religion will nicht Mönche aus uns machen, welche sich dem Leben entziehen, sondern brauchbare Menschen, welche das Leben veredeln und heiligen. Sie steht dem Humanismus nicht feindselig gegenüber, sondern sie ermöglicht ihn erst; denn nur sie ermuntert und befähigt den Menschen in Wahrheit, ein ganzer Mensch, das Ebenbild Gottes auf Erden, zu sein.

In kurzen Sätzen sei auch hier das Resultat meiner Betrachtung ausgesprochen:

1) Die Anerkennung Gottes als geistiges Wesen schließt alle Vorstellungen aus, welche nur bei dem Materiellen Geltung haben, sowie jeden Gegensatz und jede Beschränkung, so oft wir ihn in Beziehung zu Raum und Zeit denken. Sie macht den Deismus ebenso unmöglich, als den Pantheismus, wiewohl sie das theilweise Recht beider Richtungen ehrt und uns nur zur Aufgabe macht, sie mit Vermeidung ihrer Einseitigkeit in eine höhere Einheit zusammenzufassen.

2) Mit Unrecht hat man diese Einheit im Supranaturalismus gesucht. Wiewohl derselbe mit Nothwendigkeit entstanden und in seinem Werthe nicht zu unterschätzen ist, so kann er doch auf die Dauer vor den begründeten Einwürfen der Religion, wie der Wissenschaft nicht bestehen.

3) Nur der modernen Theologie ist es gelungen, diese höhere Einheit in einer Weltbetrachtung zu realisiren, welche von der Festigkeit der Naturgesetze nichts nachgibt, sondern zugleich in der ganzen Welt mit all ihren Gesetzen nur eine Wirkung erblickt, von welcher Gott die Ursache ist.

4) Die Anerkennung Gottes als der vollkommene Geist ist untrennbar von der Vorstellung Gottes als vollkommene Weisheit und Liebe;

5) Der Glaube an Gottes vollkommene Weisheit erzeugt unmittelbar den Gedanken, daß die Welt, in welcher sie sich offenbart, ein vollkommen harmonisches Kunstwerk ist.

6) Aus dem Glauben an Gottes vollkommene Liebe ergibt sich die Vorstellung, daß das Reich Gottes, wie über die ganze Erde, in einen jeden von uns kommen muß, so daß unser Dasein mit der Auflösung unsres Körpers kein Ende nehmen kann.

7) Das Kommen des Reiches Gottes geschieht nur allmählich und wird durch die Sünde nicht vereitelt, da sie Gott gegenüber keine Macht, sondern nur eine Gott untergeordnete Erscheinung ist.

8) Gleichwohl kann die Sünde nicht bleiben und sie wird von jedem von uns um so kräftiger bekämpft, je inniger unser Herz mit Gott verbunden und je unverwandter unser Auge auf ihn gerichtet ist.

9) Unsre ganze Vorstellung von Gott muß nothwendig unvollkommen sein, weil wir nicht blos der Sünde Gott gegenüber so leicht allzugroße Selbständigkeit beimessen, sondern weil auch stets die Züge, mit welchen wir ein Bild von Gott entwerfen, dem Menschlichen entlehnt sind.

10) Die Anerkennung dieses Mangelhaften kann uns nicht veranlassen, unsern Glauben an Gott aufzugeben, sondern nur die beste Vorstellung, deren unsre Zeit fähig ist, aufzusuchen und daraus so viel als möglich alles das zu

entfernen, was am Menschen vergänglich, keinen bleibenden Bestandtheil seines Wesens bildet.

11) Denken wir uns Gott als den vollkommenen Geist, so muß auch der Dienst Gottes, der Gottesdienst, welcher nicht mit Cultus zu verwechseln ist, nothwendig geistiger Natur sein, so daß er darin besteht, daß wir Gott unsern Geist weihen und rastlos bestrebt sind, uns selbst und die Welt stets mehr zu vervollkommnen.

12) Wir vervollkommnen uns selbst, wenn wir alle unsre Kräfte vollständig gebrauchen und entwickeln und somit auch das uns verliehene Erkenntnißvermögen, so daß das Interesse der Religion nicht in Bekämpfung, sondern vielmehr in der Beförderung der Wissenschaft besteht.

13) Wie uns die Religion zum Erkennen ermuntert, so regt sie uns auch zum Handeln an, und weit entfernt dem Humanismus entgegenzuwirken, ermöglicht sie erst die Verwirklichung des wahren menschlichen Wesens auf Erden.

VII.

Religion, Christenthum, Protestantismus.

„Unsere Religion muß mit der Wissenschaft unsrer Zeit versöhnt sein. Die Lehre, die wir predigen, darf keine Dogmen über die Welt und den Menschen enthalten, welche von unsrer Wissenschaft verworfen werden, keine Behauptungen über Gottes Wirksamkeit in der Natur und Geschichte, welche durch das, was wir in der Natur und Geschichte selbst finden, jeden Augenblick Lügen gestraft werden."

Mit diesen Worten sprach ich im letzten Buche meine Ueberzeugung aus, daß zwischen unserm Wissen und Glauben kein Zwiespalt bestehen dürfe. Der Glaube liegt ebensogut als das Wissen im Bereich unsres Urtheilens. Wer glaubt, spricht nicht minder sein Urtheil über Gegenstände und Eigenschaften, oder Verhältnisse von Gegenständen aus, als wer zu behaupten wagt, daß er wisse. Wenn somit Einheit im geistigen Leben des Menschen herrscht, — und ist nicht gerade die Einheit der Charakter des Geistes dem Getheiltsein des Körpers gegenüber? — so kann da, wo es sich um dieselbe Function handelt, nicht Trennung bestehen. Wenn er heute das Gegentheil von dem vertheidigt, was er gestern, ja was er heute noch als Wahrheit verkündigte, so beeinträchtigt er die Einheit seiner Natur, deren Kraft er selbst in sich fühlt; und auf die Dauer ist es ihm unmöglich, in diesem gespannten, unnatürlichen Verhältniß zu beharren. Die Einheit seines Wesens wird zuletzt ihr Recht behaupten, und wenn es ihm nicht gelingt, sein Wissen und seinen Glauben miteinander zu versöhnen, so wird er entweder seine Wissenschaft dem Glauben, oder seinen Glauben der Wissenschaft zum Opfer bringen. Das Eine dieser Extreme ist nicht auffallender, als das Andre, und die Geschichte hat Beispiele genug aufzuführen sowohl für die Alleinherrschaft des Wissens, als für die des Glaubens; aber auch Beweise genug für das durch beide Einseitigkeiten gestiftete Unheil. Das ist gerade das größte Unglück unsrer Zeit, daß wir auf's Neue Gefahr laufen, uns in das eine oder andre Zwangsjoch gespannt zu sehen. So lange unser Wissen und unser Glaube unversöhnt bleiben, — und bei den Meisten, welche an der Entwicklung der Wissenschaft nur irgendwie sich betheiligen, ist dies gegen-

wärtig der Fall — finden wir in unsrer Ueberzeugung keine Ruhe, und unsre Principien sind ohne alle Festigkeit. Leicht wird es, uns zu Fall zu bringen, und das Einzige, was schwierig heißen mag, ist nur, vorauszusagen, auf welche Seite wir uns neigen, auf die der Wissenschaft, oder die des Glaubens. Vielleicht auch, daß wir einigemale unsern Standpunkt — ich sollte eher sagen unsern Ruheplatz — ändern und heute den Glauben, den wir gestern noch zum Himmel erhoben, leichtsinnig preisgeben, um morgen uns eben so leichtfertig einem blinden Glauben in die Arme zu werfen und mit der Wissenschaft Spott zu treiben. Wo wir aber in den höchsten Angelegenheiten so wenig Festigkeit verrathen, sollte da in den minder bedeutenden mehr auf uns zu rechnen sein? Alles, was in unserm Geiste vorgeht, steht miteinander im engsten Zusammenhang. Man wird doch nicht so einfältig sein, zu meinen, daß man einen bestimmten Ideenkreis wegnehmen könne, ohne daß die andern dadurch eine Störung erlitten. Unsicherheit in den höchsten Interessen muß Unsicherheit in allen niederern nach sich ziehen. Daß wir überall so vielen verächtlichen Ueberläufern und Verräthern begegnen, welche die Fahne, unter der sie gedient, verrathen, auch diese traurige Erscheinung, die uns fast alles Vertrauen zur Menschheit raubt, ist nur eine Folge davon. Eine wahrhaftige Ueberzeugung kann man nicht verleugnen, nicht verkaufen; sondern wenn man in der That keine Ueberzeugung besitzt und einfach etwas, daß einem im Innern fremd ist, und das man nur dem Zufall der Verhältnisse verdankt, als solche ausgibt, was Wunder dann, daß man unter andern Umständen eine andre Ueberzeugung zur Schau trägt? Der Soldat, der für sein Vaterland kämpft, der Herd und Altar vertheidigt, geht nicht zum Feinde über. Wer dagegen nur ein Miethling ist und für das Land, dessen Waffen er trägt, nichts fühlt, was sollte den zurückhalten, in den Dienst des Feindes zu treten, sobald dieser nur einen höhern Sold bietet? Er dient ja nur um Lohn; seine Treulosigkeit gegen die Macht, der er sich einst ergeben, ist Treue gegen sich selbst.[1])

Nur Versöhnung, nicht Einheit von Wissen und Glauben ist es, was ich fordre. Wenn beide Mächte nur nicht mit einander im Streite liegen, wenn es nur möglich bleibt, daß sie einander die Hand reichen und ein Bündniß schließen, genügt es vollkommen; eine Auflösung der einen in die andre ist

---

[1]) Sehr richtig ist der Ausspruch Gelzer's: „Das geheime Seelenleiden und die größte sittliche Gefahr der Gegenwart ist die unversöhnte Spannung zweier Bildungsstuf.n. So lange die Versöhnung zwischen unsrer religiösen und unsrer wissenschaftlichen Cultur nicht für die Mehrzahl gefunden, d. h. in allen Kreisen unsrer Nationalbildung, in Kirche und Schule, in Erziehung und Leben, mit Weisheit durchgeführt ist, wird unsre Zeit an diesem innern Widerspruche wie an einem geheimen Schaden fortwährend kränkeln, der bald die sittliche, bald die geistige Entwicklung mit Verkümmerung bedroht."

ebenso unnöthig, als unmöglich. Ich kann nicht an meine Unsterblichkeit glauben, wenn ich behaupte, das Gegentheil zu wissen; wohl aber kann ich in meinem Glauben an diese Unsterblichkeit festhalten, wenn auch meine Wissenschaft außer Stande ist, sie zu beweisen, selbst wenn sie auch Einwürfe dagegen anführt, die ich nicht zu heben vermag; nur dürfen dieselben nicht so mächtig sein, daß sie ihr allen vernünftigen Grund entziehen. Es war ein kühnes Unternehmen von Anselmus, als er danach strebte, den Glauben in Wissen zu verwandeln und für das Dasein Gottes und die Erlösung durch das Blut des Gottmenschen, zwei Punkte, welche man für die Fundamentalsätze des christlichen Glaubens hielt, den Beweis zu führen, daß sie schlechthin nothwendig seien, daß es unmöglich anders gedacht werden könne, als es in diesen Sätzen ausgesprochen sei. Das Unternehmen war nicht blos ein Beweis von der Kraft des Glaubens, sondern auch zugleich von der Achtung für das Denken; aber mit einem günstigen Erfolg ward es nicht gekrönt. Wir mäßigen, durch die Erfahrung gewarnt, unsre Ansprüche. Unsre Losung ist nicht: Wer nicht für uns ist, der ist gegen uns; sondern vielmehr: Wer nicht gegen uns ist, ist für uns. Wenn die Wissenschaft uns nicht verurtheilt, bekennen wir freimüthig unsern Glauben und wir machen ihn durchaus nicht von der Bedingung abhängig, daß unsre Wissenschaft ihn als die einzig mögliche, einzig vernünftige Vorstellung unwiderstehlich durch die Macht der Logik beweise.

Niemals hat die Menschheit größern Eifer an den Tag gelegt, um die Versöhnung zwischen Glauben und Wissen zu Stande zu bringen, als in der zweiten Hälfte des Mittelalters, in der Periode der Entwicklung, welche man mit dem Namen der Scholastik zu bezeichnen pflegt. Selbst die Einheit beider stellte man als Princip fest, indem man von Erigena's bekannten Worten ausging: Die wahre Philosophie ist die wahre Religion, und umgekehrt: Die wahre Religion ist die wahre Philosophie. [1]) Hatte man sich früher im Allgemeinen mit der Zusammenstellung der äußern Gründe des Glaubens begnügt, eine Zusammenstellung, in welcher den Wundern und den erfüllten Weissagungen der erste Platz eingeräumt wurde, so handelte es sich jetzt um die inneren Gründe. Der Glaube selbst mußte sich zum Wissen erheben; hatte man ihn auch wegen seines übernatürlichen Ursprungs angenommen, so mußte er wegen seines vernünftigen Charakters in Achtung bleiben und erhalten werden, weil das Denken seine Nothwendigkeit zu beweisen wußte. Man zweifelte nicht daran, daß alles, was man glaubte, die ganze Kirchenlehre, die schärfste Prüfung des

---

[1]) „Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam."

Denkens ertragen könne, und daß diese ganze Kirchenlehre der Vernunftoperation unterworfen, unverändert wieder daraus hervorgehen werde. Sie könne dabei nichts verlieren, sondern im Gegentheil den Gewinn daraus ziehen, daß ihre Vernunftmäßigkeit über alle Zweifel erhoben werde. Der Glaube müsse nach dem Begreifen streben, und der Christ, wenn er einmal im Glauben erstarkt sei, was er glaube auch zu verstehen trachten. Mit diesen Aussprüchen des Anselmus [1]) wurde die neue Richtung gleichsam eingeweiht; und als Jahrhunderte vergangen waren, und sie zwar nicht die übernommene Aufgabe, aber doch die Aufgabe erfüllt hatte, zu welcher sie in der Geschichte der Menschheit berufen war, da ward es durch den Mann, welcher der letzte Scholastiker genannt wird, und in dessen Todesjahr Luther bereits zwölf Jahre zählte, durch Gabriel Biel nochmals wiederholt: Es möge dem gewöhnlichen Rechtgläubigen genügen, einfach zu glauben, uns geziemt es, was wir glauben auch zu begreifen. [2]) So gingen am Schluß dieser großen Periode noch Einzelne auf demselben Wege weiter, welchen Anfangs, wo es die Vertheidigung des Glaubens galt, alle betraten, voll Abneigung gegen den Supranaturalismus, der sich an die Glaubenssätze hielt, weil sie auf übernatürliche Weise von Gott herrührten, und im Anschluß an den Rationalismus, welcher für die Glaubenssätze nur deßhalb alle Achtung beanspruchte, weil ihre Vernünftigkeit vollständig klar erwiesen wäre.

Am Ende der Periode waren es jedoch nur noch Einzelne; die große Mehrheit hatte sich auf einen andern Weg verirrt. Weit entfernt, daß die Scholastik ihren Zweck erreichte, hatte sie ihn vielmehr vollständig verfehlt. Statt an dem gesteckten Ziele anzugelangen war sie in Folge einer sonderbaren Verirrung gerade am entgegengesetzten Ende angekommen. Sie hatte stets wieder das Gegentheil von dem, was sie einst als ihr festes Princip gepredigt hatte, verkündigen müssen, der beste Beweis dafür, daß ihre Tage gezählt waren; denn in der Geschichte des Denkens ist es eine gewöhnliche Erscheinung, daß eine Richtung des menschlichen Geistes alle ihre Kraft verbraucht hat und deßhalb

---

[1]) „Fides quaerens intellectum." — „Sicut rectus ordo exigit, ut profunda Christianae fidei credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere." — „Ubi dicit sacra scriptura: nisi credideritis non intelligetis, aperte nos monet, intentionem ad intellectum extendere, cum docet, qualiter ad eum debeamus proficere." — „Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam."

[2]) „Quamvis . . . . simpliciter credere sufficit cuilibet orthodoxo, . . . tamen hic sumus in scholastico gymnasio, ubi nedum quid credendum, sed quemadmodum credenda catholice intelligantur investigandum est, quantum humana fragilitas sinit. Eisque loquor, qui parati esse debebunt ad satisfaciendum omni poscenti rationem de ea, quae in nobis est spe."

unnütz geworden ist, sobald ihre Lösung sich in das Gegentheil von dem, was sie anfangs war, verwandelt. Einheit von Wissen und Glauben war das große Ziel der Scholastik gewesen; vollständige Trennung, unversöhnlicher Streit selbst war ihr Resultat. Mit einem kühnen Rationalismus begann sie, und mit einem blinden Supranaturalismus mußte sie enden. Die Vernünftigkeit des Glaubens war das große Postulat, die Unvernünftigkeit des Glaubens war die letzte Antwort. Anfangs schien die Vernunft alles zu sein; selbst das Dasein Gottes, selbst das Mysterium von Gottes Menschwerdung und von unsrer Erlösung sollte man nur anerkennen, weil die Vernunft die Nothwendigkeit dieser Anerkennung nachgewiesen habe. Schließlich war die Vernunft nichts, und die durch nichts zu rechtfertigende Willkür der Gottheit alles. Sie allein herrschte auf dem Gebiet der Sittlichkeit; Gottes freier Wille war hier das einzige Gesetz, und am Ende trat man offen damit hervor: „Was gut und was böse ist, ist nur durch Gottes unbeschränkt freien Willen festgestellt und verordnet; aber gerade deßhalb kann es auch durch denselben Willen abgeändert und in sein Gegentheil verwandelt werden. Was jetzt Recht ist, wird, so bald es Gott anders will, Unrecht." [1]) Aber diese Willkür herrschte in nicht geringerem Maße auf dem Gebiet der Wahrheit. Man begann sich an der Unvernünftigkeit der Glaubenssätze zu belustigen, mit deren vernünftigem Charakter man zuerst so geprahlt hatte, und eine Wahrheit für den Glauben um so annehmbarer zu halten, je widersinniger sie für den Verstand war. Hatte man damit begonnen, daß man die Vernunft über die Autorität stellte, so predigte man jetzt nur die Autorität, einen blinden, unvernünftigen Glauben, eine demüthige Unterwerfung unter die Kirche, welche allein zu bestimmen hatte, was man als göttliche Offenbarung glauben müsse. Ja es konnte selbst in der Theologie wahr sein, was für die natürliche Vernunft unmöglich, undenkbar war. Keine Ungereimtheit war so groß, daß man sich vor ihr scheute, und auf die Autorität der Kirche und der göttlichen Offenbarung nahm man jedes Mysterium und jedes Mirakel an, während man der menschlichen Vernunft schlechthin alle Entscheidung darüber absprach, was durch Gottes Allmacht gewirkt sein könne oder nicht. [2])

---

[1]) „Ea est boni et mali moralis natura, ut cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit emoveri et refigi; adeo ut mutata ea voluntate quod sanctum et justum est possit evadere injustum." Wilhelm von Okkam. Schon früher hatte Duns Scotus erklärt: „Sicut Deus potest aliter agere ita potest etiam aliam legem statuere rectam, quia si statueretur a Deo recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate Dei acceptatur."

[2]) Wenn wir die Worte von Wilhelm von Okkam lesen: „Non juxta modum causarum naturalium potentiam divinam artare debemus, cum divina potestas virtutem omnium creatorum in infinitum excedat. Nec ad negandum aliquid posse fieri de virtute divina experimenta sufficiunt, cum totum ordinem causarum possit Deus immutare; et contra cursum communem causarum naturalium constat eum

So war das schöne Unternehmen, das Versöhnung, ja Verbrüderung von Glauben und Wissen beabsichtigt hatte, mißlungen, und erbittertere Feindschaft, denn je zuvor, war die Folge. Was trug die Schuld an diesem vollständigen Fehlschlagen? Zu allen Zeiten war diese Versöhnung der Wunsch der edelsten Geister, aber nie hatte man wärmer für sie geeifert als in der Scholastik. Gelehrte, deren Namen von allen ihren Zeitgenossen mit Achtung genannt wurde, hatten dieser erhabenen Aufgabe ihr Leben geweiht, und Tausende schenkten ihrem Werke das lebendigste Interesse. Man drängte sich in die Hörsäle, und man ließ sich nicht durch die Lectüre von Büchern abschrecken, welche durch lange und verwickelte Beweisführungen, durch spitzfindige Gegensätze und Unterscheidungen, durch die Zahl der Für- und Gegenbeweise den Geist zu erschöpfen drohten. Ueberdies begrüßte die Kirche dieses Streben mit vollem Beifall. Sie fühlte, daß es ihre eigne Ehre, ihr eignes Interesse galt. Was konnten die, welche für die Vernünftigkeit der Kirchenlehre stritten, anders sein, als Eiferer für die Macht der Geistlichkeit und die Einheit dieser Macht im Stellvertreter Christi? Wachsthum und Blüthe der Scholastik fallen mit dem Wachsthum und der Blüthe der Hierarchie zusammen, ein Anselmus mit einem Gregor VII., ein Thomas von Aquino mit einem Innocentius III. Und war es nicht jenen, die gegen das kirchliche Lehrsystem und gegen die Philosophie, welche es zu vertheidigen suchte, in Opposition geriethen, zugleich um Untergrabung der päpstlichen Autorität zu thun? Wohl mit Recht sah man daher in der Sache der Scholastik auch die Sache der Kirche; aber mit um so größerm Nachdruck muß die Frage wiederholt werden: Wie konnte ein Unternehmen so vollständig mißlingen, das mit dem größten Eifer und den schönsten Talenten unternommen und außerdem von der höchsten Macht unterstützt wurde?

Mich dünkt, ich kann dieses Fehlschlagen dem Zusammenwirken von drei Ursachen zuschreiben.

Die Kirche jauchzte dem großen Streben zu. Aber that sie es ohne irgend eine Bedingung? War sie bereit dem Gelingen des Unternehmens im Nothfalle

---

multa fecisse," erkennen wir in dem Nominalisten des vierzehnten Jahrhunderts einen Gesinnungsgenossen der Supranaturalisten unsrer Tage, wo sie an ihre Wunder auf Grund der göttlichen Allmacht glauben, welche ja an keine Naturgesetze gebunden sein könne. Wie ganz anders dachte Berengarius, als er gegen die Lehre von der Transsubstantiation, wie diese schon im neunten Jahrhundert Paschasius Radbertus gepredigt hatte, folgende Worte schrieb: „Per miraculum dicis ista fieri, admirationi deberi, verius dixisses, ad injuriam et contemptum Dei." Denn „ad contemptum vel injuriam Dei valere necesse est, quod tu erras, veritatem Dei exigere a fidelibus suis ut mentiantur, portiunculam carnis, quae numquam ante celebrationem mensae dominicae exstiterit, in celebratione mensae dominicae tunc primum existere coeperit, esse de Christi corpore, cujus nulla omnino pars negari possit per mille et amplius retro annos exstitisse."

ein Opfer zu bringen? Ließ sie dem strebsamen Geiste vollkommene Freiheit? Weder an Selbstverleugnung, noch an Freiheit hat sie auch nur einen Augenblick gedacht. Mit Vorliebe erlaubte sie der Wissenschaft, das ganze System des Glaubens in Behandlung zu nehmen, vorausgesetzt, daß durch diese Behandlung nicht das Mindeste verloren ging. Kühn mochte das Denken das Unternehmen beginnen, aber sie behielt sich vor, das Ziel dieses Unternehmens zu bestimmen. Es mochte die Kirchenlehre begründen, aber nicht das Messer der Kritik daran legen. Die Vernunft war berufen, den Glauben zu beweisen, aber nicht ihrer Kritik zu unterwerfen. Sie durfte ein Bündniß mit dem Dogma schließen, aber nur ein Bündniß, worin sie bereit war, die Rolle einer Dienstmagd zu spielen. [1]) Sie hatte nur für die Form zu sorgen, den Inhalt sollte die Kirche geben, und sie gab diesen in dem Lehrsystem als ein Ganzes, ohne daß es frei stand, einen Unterschied zwischen Wesentlichem und Zufälligem, zwischen Hauptsache und Nebensache zu machen. So wurde die Kirche nicht unter die Herrschaft der Schule gebracht und durch sie genöthigt, vernünftig zu sein, sondern umgekehrt die Schule dem Dienst der Kirche unterworfen und durch sie genöthigt, den Beweis zu liefern, daß ihre Lehre den Namen einer vernünftigen bereits verdiente. Bei diesem Verhalten war eine wirkliche Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, eine Versöhnung, welche auf die Dauer den Forderungen der Vernunft genügen konnte, unmöglich denkbar. Wer der Vernunft die Berechtigung ertheilt, um seinen Glauben zu vertheidigen, muß ihr auch das Recht einräumen, diesen Glauben zu prüfen, und falls er ganz oder theilweise falsch erfunden wird, ihn auch ganz oder theilweise zu verwerfen. Ist der Blick klar und scharf genug, um die Vernunftmäßigkeit der Lehre einzusehen, so muß er auch klar und scharf genug sein, um ihre Vernunftwidrigkeit zu bemerken. Jemand zur Untersuchung auffordern und ihm zugleich auf's strengste das Resultat seiner Untersuchung vorschreiben, ist gewiß nicht das beste Mittel, um seiner Selbständigkeit zu huldigen. In Wahrheit wird er nicht zur Untersuchung aufgefordert, sondern nur als Vertheidiger einer Sache, wenn diese ihm auch eine schlechte zu sein schiene. Der wahre Rationalismus macht sich zur Aufgabe, den Glauben vor der Wissenschaft zu rechtfertigen; aber er beansprucht gerade zur Erreichung dieses Zieles das Recht, aus der Reihe der Glaubenswahrheiten auszuscheiden, was sich vor der Wissenschaft durch nichts rechtfertigen läßt und besonders was ihren meist verbürgten Aussprüchen widerstreitet. Die Wissenschaft kommt keineswegs vor den Richterstuhl des Glaubens, sondern umgekehrt der Glaube vor den Richterstuhl der Wissenschaft; denn es handelt sich nicht um die Glaubwürdigkeit des

[1]) Damiani sagte im Jahre 1050 von der Wissenschaft: „Quae tamen artis humanae peritia si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed, velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit aberret."

Wissens, sondern um die Vernünftigkeit des Glaubens. Müßte die Wissenschaft sich vor dem Glauben rechtfertigen, so wäre es ihre Pflicht, sich in allen ihren Theilen von dem Glauben prüfen zu lassen, und was diese Probe nicht besteht, willig preiszugeben. Die Wissenschaft dagegen braucht sich nicht zu rechtfertigen. Es kann mir nicht einfallen über das, was ich weiß — d. h. was ich nach meiner Untersuchung zu wissen überzeugt bin, — irgend Jemand in der Welt noch um Billigung zu ersuchen; denn wenn es Jemand gäbe, dessen Wissen ich in diesem Punkte über das meine stellte, so daß ich glaubte, alles von seiner Beistimmung abhängig machen zu müssen, würde ich nicht überzeugt sein, zu wissen, sondern gerade durch meine Unterordnung unter ihn das Nichtvorhandensein dieser Ueberzeugung in mir selbst verrathen. Der Gläubige dagegen will seinen Glauben rechtfertigen und zwar vor Niemand sonst, als vor der Wissenschaft. Er muß dies thun, sobald er eine Unterscheidung zwischen einem vernünftigen und einem unvernünftigen Glauben zuläßt. Für seinen eignen Glauben macht er dann Anspruch auf den Titel der Vernünftigkeit, und wem anders könnte er das Entscheidungsrecht darüber einräumen, ob dieser Titel ein unberechtigter ist oder nicht, — wem sonst, als der Vernunft? Der Vernunft allein wird doch wohl das Urtheil über die Vernünftigkeit eines Lehrbegriffs, welcher es auch sein mag, verbleiben. Eins von beiden also, entweder der Gläubige muß es für vollständig gleichgültig halten, ob sein Glaube für vernünftig gilt, — und in diesem Falle wird er bald auf die Unvernünftigkeit seiner Glaubenswahrheiten Werth legen — oder er muß bereit sein, alle die Sätze seines Glaubens aufzugeben, welche die Wissenschaft verwirft, wovon sie bestimmt das Gegentheil als Wahrheit verkündigt. So bekommt das Wissen von selbst die Entscheidung, die oberste Gewalt in die Hände. In der Scholastik dagegen bemerken wir das directe Gegentheil. Sie ertheilt die höchste Autorität dem Glauben und erniedrigt die Wissenschaft zur Dienerin der Kirchenlehre. Mit warmem Interesse fordert sie die Vernunft zur Betrachtung des Glaubens auf, aber nur um ihr auf den Mund zu schlagen, sobald sie ein mißbilligendes Urtheil auszusprechen wagt. Mit Recht hatte Anselmus dem Christen, den er nach einem Verständniß seines Glaubens zu streben ermunterte, die Ermahnung an's Herz gelegt, das Geglaubte nicht stracks aufzugeben, wenn er es zu begreifen außer Stande schien; [1]) aber man hielt sich nicht an diese weise Ermahnung, man ging viel weiter und wollte nichts aufgeben. Man hielt an allem fest, nicht blos an den Sätzen, deren Begriff die Kräfte der Wissenschaft überstieg, sondern auch an denen, deren Ungereimtheit vor dem Gerichtshof der Wissenschaft erwiesen

[1]) „Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest veneratur."

war; denn wenn auch die Vernunft ihre Aufgabe in dem festen Vertrauen begann, daß sie die Vernünftigkeit des kirchlichen Dogma's beweisen könne, so mußte es sich doch bald zeigen, daß das Dogma leider nicht immer vernünftig war, ja oft gerade das Gegentheil aller Vernünftigkeit. Seine Vernunftmäßigkeit war nur ein Postulat, keine Wahrheit. Und doch galt alle Aenderung, alle Kritik als eine heillose Ketzerei. Wie wäre es möglich gewesen, auf solchen Fundamenten den Bau aufzuführen, in welchem sich die Wissenschaft heimisch fühlen und das Versöhnungsfest von Wissen und Glauben feiern konnte?

Allein auch noch manches Andre stand diesem erfreulichen Resultat im Wege. Man suchte die beiden Parteien, Glauben und Wissenschaft, einander nahe zu bringen; aber waren sie auch schon fähig dazu? War die Wissenschaft selbständig und kräftig genug, um ihre Rechte zu behaupten und sich jeder Verbindung zu widersetzen, welche diese Rechte verkürzte? Und war der Glaube einfach genug, um für die Vernunft annehmbar zu sein? Beschränkte er sich auf sein eignes rechtmäßiges Gebiet, die Religion, auf welchem sich das Wissen kein Urtheil anmaßen konnte, sondern von dessen Dasein und Ausdehnung es sich zu überzeugen im Stande war? Vermied er alle Aussprüche über den Zusammenhang der irdischen Dinge, über die Weise, in welcher eine Erscheinung mit der andern verbunden ist? Fragen, mit welchen sich das Denken seit den ältesten Zeiten beständig beschäftigte, und welche noch Niemand von dem Gebiet der Philosophie ausgeschlossen hat. Auf alles dieses gibt die Geschichte eine verneinende Antwort. Beide Parteien trugen die Schuld, daß eine wahre, auch noch so eifrig angestrebte Versöhnung unmöglich war. Während die eine zu wenig zu leisten vermochte, erhob die andre zu große Ansprüche, so daß alles mit Unterwerfung der erstern unter die letztere enden mußte. In gleichem Maße, als die Macht der Wissenschaft zu klein war, war der Umfang des Glaubens zu groß.

Die Macht der Wissenschaft war zu klein. Das ganze Wissen des Mittelalters war nur ein Stamm ohne Lebenskraft; eine selbständige Untersuchung, auf Beobachtung der Thatsachen, um deren Erklärung es sich handelte, gegründet, ward nicht unternommen. Selbst da, wo man zu wissen, nicht blos zu glauben suchte, beugte man sich vor hochgefeierten Autoritäten. Alles war Tradition. Entlehnte man seine Vorstellungen nicht der Kirchenlehre, so bildete man sie an den Trümmern der römischen Wissenschaften, zu denen auch die wenigen Uebersetzungen aus dem Griechischen gehörten, von deren Zahl man sich später einen so übertriebenen Begriff gemacht hat. Nur bei sehr wenigen fand sich ein wirklich wissenschaftliches Leben, und hörte man richtige Aussprüche über die Methode der Untersuchung; im Allgemeinen dagegen war von der echten Wissenschaft nichts zu entdecken. Wie wäre es auch möglich gewesen, irgendwo in ihren Besitz zu gelangen, da man sich ihrer selbst da nicht zu bemächtigen

wußte, wo sie doch am leichtesten zu erlangen ist, auf dem Gebiet der Natur? Daß sie aber auch dieses nicht zu erobern vermochte, wird wohl Niemand bestreiten. Es war dies besonders dem Umstand zuzuschreiben, daß man fast immer auf dem verkehrten Felde thätig war. Man verwandte emsigen Fleiß auf einen Boden, auf welchem nie eine Ernte möglich war; während das Feld, das reiche Früchte hätte tragen können und in spätern Jahrhunderten auch wirklich getragen hat, in der Regel vernachlässigt wurde. Man war eifrig mit Fragen beschäftigt, auf welche es niemals eine Antwort gibt, ob Gott z. B. bewirken könne, daß mit Beibehaltung von Körpern und Raum ein Körper auch außerhalb des Raums existire, ob alle im Stande der Unschuld männlichen Geschlechts gewesen seien und was dergleichen mehr. Die Fragen dagegen, auf welche die Natur zu antworten bereit war, erhob man nicht. Es war auch wenig Grund vorhanden, um zu ihrer Aussprache zu ermuntern; denn die Wenigen, welche damit auftraten, und denen dann auch die richtige Antwort zu Theil ward, sahen ihre Naturkenntniß häufig Zauberei zugeschrieben und wurden wegen ihres Bundes mit dem Teufel zum Scheiterhaufen verurtheilt; und wenn es ihnen auch glückte, so schwerem Verdacht zu entgehen, so war doch in keinem Falle auf Beachtung und Unterstützung zu rechnen; denn das Denken Aller beschäftigte sich weit mehr mit den Dingen, welche weit außer dem Bereich der Wahrnehmung einer andern Welt angehörten, als mit der Natur, und man wünschte zu wissen, ob die Maria nach der Empfängniß und Geburt ihres großen Sohnes Jungfrau geblieben sei; ob die Taube, in welcher der heilige Geist erschien, ein wirkliches Thier war; ob man im Himmel Kleider trage; in welchen Körperstellungen die Verdammten in der Hölle wären; [1]) mit einem Worte, man legte wenig Werth auf die Kenntniß der Wirklichkeit, dagegen außerordentlich viel auf die Kenntniß einer unzugänglichen Vergangenheit und einer ungewissen Zukunft. Kopf und Herz füllte die Theologie aus. Wo es die irdischen Dinge galt, schlief man — wie sich ein berühmter Denker [2]) geistreich ausdrückte —

[1]) Man sehe das „Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae complectens," früher unter den Werken von Anselmus, jetzt durch Giles unter die von Lanfranc aufgenommen.

[2]) Whewell, History of the inductive Sciences, I. 19.: „The two great periods of School Philosophy (it will be recollected that we are here directing our attention mainly to physical science), were that of the Greeks and that of the Middle Ages; the period of the first waking of Science, and that of its mid-day slumber." Noch strenger ist das Urtheil eines unsrer größten Naturforscher, Hugo von Mohl, in seiner „Rede bei der Eröffnung der naturwissenschaftlichen Facultät in Tübingen" S. 20 in folgenden Worten ausgesprochen: „. . . Und dennoch glänzt der Zustand der Naturwissenschaften während des Alterthumes in verhältnißmäßig hellem Lichte, wenn wir denselben mit der Nacht vergleichen, welche nach dem Untergange des römischen Reiches eine lange Reihe von Jahrhunderten hindurch auf den Naturwissenschaften lag.

das Mittagsschläfchen der Wissenschaft, in welches man aus der frischen, aber zu schwachen Thätigkeit des griechischen Wissens versunken war, um erst im fünfzehnten Jahrhundert wieder zu einem neuen und kräftigen Leben zu erwachen. Kein Wunder also, daß ein so mangelhaftes Wissen seine Rechte weder zu würdigen, noch zu behaupten wußte. Es konnte nur in den Dienst des Glaubens treten; an eine Versöhnung zwischen Wissen und Glauben, welche auf die Selbständigkeit beider, auf die Anerkennung der beiderseitigen Rechte gegründet war, konnte dabei nicht gedacht werden.

War somit auf der einen Seite, auf der der Wissenschaft, zu wenig, so war auf der andern, auf der des Glaubens, zu viel. Die Religion, die Verehrung der höchsten Heiligkeit und das Streben nach dem höchsten Ideale, ist vor dem gebildetsten Geiste, welcher alles Wissen der Welt in sich aufgenommen, zu rechtfertigen. Wie aber sollte das Denken, war es erst einmal zu wahrer Wissenschaft gelangt, mit der Menge von Glaubenssätzen [1]) Friede halten, welche die Kirche bestätigte und welche ihre Macht schützte und vertheidigte? Es war der schöne Spruch des Anselmus: „Ich suche nicht zu begreifen, um zu glauben,

---

Die Griechen studirten wenigstens die Natur, wenn auch auf eine unvollkommene Weise, im Mittelalter dagegen trat an die Stelle des Studiums der natürlichen Objecte das Studium der Schriften des Alterthums. An die Stelle von Naturforschern traten literarische Commentatoren. Damit hatte es nicht nur mit jedem Fortschritt ein Ende, sondern es wurde jedem Mißverständnisse und jeder willkürlichen Auslegung Thür und Thor geöffnet." Nur bei den Arabern herrschte ein reges Leben. Sie pflegten Mathematik und Astronomie und begannen auch Versuche anzustellen, deren Mangel gerade die Ursache der geringen Naturkenntniß der Griechen gewesen war. So verdanken wir ihnen die ersten Anfänge der Chemie. Aber doch selbst dieser Fortschritt „entwickelte sich in seiner vollen Bedeutung erst beim Beginne der neuen Zeit, und es überwiegt über denselben während des Mittelalters der Rückschritt, welchen die Naturwissenschaften in andrer Beziehung machten, bei weitem. Auf der einen Seite widerstrebte der weit verbreitete Mysticismus jeder klaren Auffassung der natürlichen Erscheinungen und gab Veranlassung zu der merkwürdigen Thatsache, daß mehrere scheinbare Naturwissenschaften in's Leben traten, an denen auch nicht ein wahres Wort war, wie die Astrologie und Alchemie. Auf der andern Seite hatte auf die Freiheit der naturwissenschaftlichen Forschung einen noch schlimmern Einfluß der Umstand, daß im christlichen Abendlande die Theologie mit der Philosophie verschmolz und die Sätze der letzteren zum Dogma erhoben wurden. Nun war es nicht mehr Anmaßung und wissenschaftlicher Fehler, gegen einen für wahr gehaltenen naturwissenschaftlichen Satz aufzutreten, sondern es war dies ein sündhaftes, nur durch die strengsten Strafen zu sühnendes Verbrechen."

[1]) Als Schenkel seine „christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens" geschrieben, konnte man nach dem Ausspruch von Strauß sich des Bedenkens nicht erwehren, „daß es doch ein weites Gewissen sein müsse, aus dem sich eine so dickleibige Glaubenslehre hervorholen ließ" (der Christus des Glaubens u. s. w. 228). Können wir nicht etwas Aehnliches von der kirchlichen Dogmatik der Wissenschaft gegenüber sagen? Wahrlich, die Wissenschaft muß wohl einen guten Magen haben, welche im Stande ist, die ganze Dogmenreihe der Kirche zu verdauen!

sondern ich glaube, um zu begreifen; denn wer nicht geglaubt hat, wird nicht erfahren, und wer nicht erfahren hat, wird nicht zur Verständniß gelangen." [1]) Wie kann aber jemals an ein Begreifen gedacht werden bei allen diesen Dogmen, welche doch nimmermehr Gegenstand der Erfahrung sein konnten? Man konnte sie glauben und dies nur auf Autorität hin, aber von eigner Erfahrung konnte nicht die Rede sein. Eigne Erfahrung kann mir bezeugen, — in spätern Jahrhunderten hat man das klar beleuchtet [2]) — daß mein Sinn geläutert, mein Charakter verbessert wird, und daß ich mich Gott näher fühle, so oft ich in Gemeinschaft zu Christus trete und mich nach seinem Vorbild zu gestalten trachte. In gleicher Weise kann die Beobachtung andrer mich lehren, daß ich in dieser Beziehung keine Ausnahme von der Regel bin, sondern daß sich bei meinen Mitmenschen dieselbe Erscheinung zeigt. So kann ich aus meiner eignen und aus der Erfahrung andrer die feste Ueberzeugung gewinnen, daß von Jesus eine sittliche Kraft ausging, welche im Lauf der Zeiten nicht abnahm, sondern noch immer fortfährt, die Menschheit zu veredeln und noch immer mächtig genug ist, um die Welt mit einem bessern Geiste zu beseelen und sie da, wo sie in sinnliche Genüsse und vergängliche Interessen versunken ist, auf das Ewige hinzuweisen und Gott näher zu führen. Niemals aber kann mich weder die Erfahrung meines eigenen Lebens, noch die meiner Mitmenschen lehren, daß ich mich Gott nicht nahen könne, wenn nicht am Kreuz zu Golgatha das Blut Jesu als das Blut des Gottmenschen geflossen, dessen Sterben einen unendlichen Werth haben und ihm Anspruch auf einen Lohn geben könne, zu dessen Erben er uns mache.

Selbst mitten im Unglück kann ich es in meinem eignen Gemüthe erfahren, daß Friede mich erfüllt und die Ruhe meiner Seele ungetrübt bleibt, sobald ich im festen Glauben, daß Gottes Weltregierung Weisheit und Liebe ist, meine Wünsche in kindlichem Vertrauen seinem Willen unterordne, während im entgegengesetzten Falle sich mein Herz selbst im größten Glück gedrückt und beängstigt fühlt, wenn mich der Glaube an Gott verlassen, und ich nicht länger überzeugt bin, daß auch für alle Zukunft mein Loos und das der Welt den besten Händen anvertraut ist. Wie sollte aber jemals meine Erfahrung mir bezeugen können, daß das Eine göttliche Wesen sich in drei Personen unterscheide, deren Personverschiedenheit, wiewohl jede von ihnen der vollkommne Gott sei, doch nicht zur Annahme von drei Göttern führen könne?

---

[1]) »Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam qui non crediderit non experietur, et qui expertus non fuerit non intelliget.«

[2]) Ich meine Schleiermacher in seinem chr. Gl. §. 91. folg. (W. I. 4. S. 23 folg.), wenn ich auch behaupte, daß die Folge, welche er aus dieser Erfahrung abgeleitet und welcher er sein eigenthümliches Christusbild entlehnt hat, logisch durchaus nicht darin enthalten ist.

Die Erfahrung meines geistigen Lebens kann es für mich über allen Zweifel erheben, daß ich durch das Gebet, d. h. dadurch, daß ich meine Gedanken auf Gott in stiller Einsamkeit richte und vor seinem Auge alles, was in mir vorgeht, alle meine Wünsche und Aussichten, all mein Hoffen und Fürchten [1]) demüthig offenbare, eine Kraft gewinne, wie sie mir nichts anderes zu geben vermag. Keine Erfahrung aber kann mich jemals lehren, — ja unzählige Male lehrt sie mich das Gegentheil — daß es eine Gebetserhörung in dem gewöhnlichen Sinn des Wortes, als eine Erfüllung unsres Wunsches, als eine unserm Verlangen gemäße Führung der irdischen Ereignisse gibt. [2])

---

[1]) Nicht um es Gott mitzutheilen, als ob er es ohne meine offenherzige Mittheilung nicht wüßte, sondern um mir selbst im Gefühl der göttlichen Gegenwart die Sachlage klar vor die Seele zu führen.

[2]) Die große Wichtigkeit des Gegenstands verpflichtet mich, nochmals auf das, was ich S. 178 über die Gebetserhörung geschrieben habe, zurückzukommen. Ich machte dort auf die Worte von Prof. van Oosterzee aufmerksam, daß der moderne Prediger, „wenn er am Krankenbette eines sterbenden Cholerakranken" erscheint, „für das brechende Auge ein unbeantwortetes Fragezeichen bei dem Bedürfniß nach Gebetserhörung stehen lassen muß." Ich richtete an meinen Collegen die Gegenfrage, welche Gebetserhörung er, als ehrlicher Mann, „dem sterbenden Cholerakranken mit dem brechenden Auge" zuzusagen wage, welche wir ihm nicht auch zu versprechen im Stande sind. Nunmehr hat er in seinen Vorlesungen über „das Johannes-Evangelium" S. 219 auf diese Frage eine Antwort gegeben. Er schreibt dort: „Was den sterbenden Cholerakranken betrifft, so ist die Gebetserhörung, welche ich ihm in jedem Falle zuzusagen wage, wenn nicht die Rettung seines Lebens, so doch die Erhaltung seiner Seele durch einen Gott, welcher ihm in Christus seine Sünden vergibt und ihn in Gnaden annehmen wird. Ich zweifle immer noch, ob man auf deterministischem Standpunkt, wo der ganze Schuldbegriff wegfällt, ohne anstößige Spielerei mit Worten etwas derartiges sollte versprechen können." Ich kann mich mit dieser Antwort nicht zufrieden stellen lassen, wenn ich auch die große Leichtigkeit bewundre, mit welcher von dem Terrain, das die Schwierigkeiten verursachte, auf ein andres, gar nicht hergehöriges, übergesprungen wird. Wer sprach denn hier von Schuldvergebung und Gnade? Oder hat nur etwa der sterbende Cholerakranke diese nöthig, und nicht jeder Mensch ebenso gut als er? Gewiß, eine schöne Logik, welche zu dem Gedankengange führt: Du moderner Prediger kannst, wenn Du an das Sterbelager eines Cholerakranken gerufen wirst, ihm keine Gebetserhörung versprechen, denn — da Du keine Schuld zugeben kannst, kannst Du auch an keine Schuldvergebung denken! Bei einer solchen Logik will ich das Unrichtige der Prämisse nicht einmal in Anmerkung bringen. Daß unser Determinismus den Begriff der Schuld, d. h. der bösen That als Frucht und als Beweis des bösen Willens durchaus nicht ausschließt, habe ich nicht Lust von Neuem auseinanderzusetzen, und über die Begriffe von Schuldvergebung und Gnade sprach ich deutlich genug S. 196 folg. Ich fürchte nicht, daß mein College darin einen Schein von Wortspielerei finden wird. Die Worte: Schuldvergebung, Gnade und Barmherzigkeit habe ich nicht nöthig. Was ich dem Menschen, auch dem sterbenden Cholerakranken zu versprechen wage, ist, daß er sich ruhig und glücklich in seiner Beziehung zu Gott fühlen, daß der Gedanke an Gott als den Vollkommnen ihm keine Qual oder Vorwurf mehr verursachen werde, sobald er die Sünde von sich gethan und in eine innige

So hatte die Kirche eine Anzahl Dogmen, bei welchen an keine Erfahrung, an kein Verstehen zu denken war, bei welchen nur ein blinder Glaube, der die Wissenschaft gering schätzte und ihr oft sogar Gewalt anthat, möglich war. Sie waren so unvernünftig, daß jede Bemühung, die Vernünftigkeit ihres Charakters zu beweisen, mißlingen mußte. Sobald daher die Wissenschaft einige Kraft und Selbständigkeit erlangte, sobald sie somit ihren schönen Namen eines geordneten und zusammenhängenden Wissens zu tragen verdiente, mußte sie mit einem so unsinnigen Glauben in Streit gerathen; denn nur dann konnte sie mit ihm in freundlichem Einvernehmen stehen, wenn sie alle Kraft und Selbständigkeit verleugnete und sich zur Dienerin der Kirche erniedrigen wollte. Versöhnung von Glauben und Wissen war bei einem solchen Zustand undenkbar; unversöhnliche Feindschaft oder unvernünftige Sklaverei war das Einzige, was bestehen konnte.

Versöhnung von Glauben und Wissen, diese Losung der zweiten Hälfte des Mittelalters, ist auf's Neue die Losung derer geworden, deren Herz die Religion ebenso theuer ist, als die Wissenschaft ihrem Verstande. Auf's Neue ist, nicht außerhalb der Kirche und in feindlicher Gesinnung gegen sie, sondern innerhalb derselben — nunmehr jedoch der protestantischen — und unter den eifrigsten Vertretern und gründlichsten Kennern ihrer Lehre eine Theologie erstanden, welche mit dem Namen der modernen bezeichnet wird und sich zum Zweck macht, der Welt einen religiösen Glauben zu predigen, gegen welchen die Wissenschaft nichts einzuwenden hat, den sie im Gegentheil, wiewohl er nicht ihrem eignen Grund und Boden entsprossen ist, in seinem vollen Rechte anerkennen und mit Achtung begrüßen kann. Aber wird auch die neue Bestrebung das Schicksal der alten theilen? Wird die Unternehmung der modernen Theologie ebenso kläglich mißlingen, als die der Scholastik? Wird das zwanzigste Jahrhundert, oder vielleicht schon das Ende des neunzehnten die Geister der Menschen wieder in demselben Zustand finden, worin sie die Mitte des vierzehnten fand? Wird der eine Theil in einen blinden und unsinnigen Glauben versinken, auf welchen die tüchtigsten und ernstesten Denker mitleidig herabblicken, und ein andrer Theil der Religion entfremdet sein, um das bischen Ernst, das man noch übrig hat, dem Nachjagen nach dem sogenannten praktischen Vortheil zu widmen, und ein dritter Theil, bei reiner und ernster Absicht, der eintönigen Prosa durch den Athem der Kunst einige Poesie einzuhauchen und das sociale Zusammenleben zu einem

---

Vereinigung mit Gott getreten ist. Und diese Bedingung wird mein College doch auch wohl stellen, wenn er auch noch so bedingungslos schreibt, daß er in jedem Falle dem sterbenden Cholerakranken Schuldvergebung zuzusagen wage. Wohlan, wenn er diese Bedingung dabei aufgenommen hat, worin unterscheidet sich denn sein Versprechen von dem unsern? Er flößt dem Sterbenden das Gefühl ein, daß die Schuld vergeben ist, und wir, daß sie nicht mehr besteht. Was hat er dann vor uns voraus?

Kunstwerk zu machen bemüht sein, aber ohnmächtig, um Ruhe und Frieden, und besonders um die Kraft zu finden, welche das krankhafte Geschlecht unsrer Zeit mit einem gesunden Leben zu beseelen vermag? Wird Unglaube und Dummheit und zwischen beiden Ungewißheit und Zweifel das Resultat von allem Denken, Leiden und Streiten unsres Jahrhunderts sein? Ich glaube, es ist nicht schwer, auf diese Frage eine befriedigende Antwort zu geben.

Das steht fest, nur dann kann die moderne Theologie das unglückliche Schicksal der Scholastik theilen, wenn auch sie mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen hat, welche das Mißlingen des Unternehmens im Mittelalter herbeiführten. Hat sich dagegen die Gestalt der Dinge in jeder Hinsicht geändert; steht uns nicht länger, was früher einen glücklichen Ausgang unmöglich machte, im Wege; ist sowohl der Zustand des Glaubens als der der Wissenschaft so sehr von dem früherer Jahrhunderte verschieden, daß, was damals entgegenwirkte, jetzt mitwirkt, so sind wir berechtigt, das feste Vertrauen zu hegen, daß, was früher mißglückte, jetzt, und zwar jetzt zum erstenmale, aber auch für immer gelingen wird.

In der That, die Gestalt der Dinge hat sich in der Weise geändert. Schrieb die Kirche des Mittelalters das Resultat der Untersuchung vor, so läßt die Kirche unsrer Tage [1]) die Untersuchung vollkommen frei. War die Wissenschaft der Scholastik ein Stamm ohne Lebenskraft, so wird die Wissenschaft unsrer Zeit von Jahr zu Jahr stärker und gesunder. Die heftigsten Stürme sind nicht mehr im Stande, diesen starken Baum niederzureißen, der unbeweglich wie ein Fels ihrer wilden Gewalt trotzt. War endlich der Glaube des Mittelalters ein Fürwahrhalten von allerlei widersinnigen Glaubenssätzen, deren Annahme oder Verwerfung in keiner Beziehung zur Religion steht, so ist dagegen der Glaube des neunzehnten Jahrhunderts durch die Entwicklung der vorhergehenden Generationen auf den rechten Weg geleitet und hat sich auf das Gebiet beschränkt, auf welchem er von dem Scepticismus der Wissenschaft nichts zu fürchten hat.

Ich halte es für nöthig, bei jeder dieser drei Veränderungen einen Moment zu verweilen.

Die Kirche gestattet freie Forschung. Zwar gibt es viele in ihrer Mitte, welche sich selbst mit dem schönen Namen von Rechtgläubigen schmücken und

[1]) Ich brauche kaum zu bemerken, daß ich nur die protestantische Kirche im Auge habe, als deren Theile oder Glieder sich alle protestantischen Glaubensgemeinschaften betrachten. Ich kann wohl keine andre im Auge haben, weil sich nur in ihr das erneuerte Streben offenbart, Glaube und Wissenschaft zu versöhnen, den Glauben der Wissenschaft annehmbar zu machen. Wo man dagegen in der katholischen Kirche ein gleiches Streben wahrnimmt, da beschränkt es sich auf einzelne sehr entwickelte Geister und ist selbst bei ihnen einzig und allein den Schriften zu verdanken, mit welchen das protestantische Deutschland den neuen Weg gebahnt hat.

kein Abweichen von diesem rechten Glauben, kein Umherirren auf Irrwegen — denn nur als solches betrachten sie es — dulden können. Erscheint es ihnen auch zweckmäßig, bei den Gemeindegliedern vieles durch die Finger zu sehen, so halten sie dagegen bei ihren Lehrern Meinungsverschiedenheit wenigstens in dem, was sie als die Hauptsache betrachten, mit der Einheit der Kirche, sowie mit der von andern Vereinigungen sie unterscheidenden gemeinsamen Ueberzeugung für unverträglich. Deßhalb dringen sie mit unermüdlichem Eifer darauf, daß jeder Prediger der Religion, den seine Forschung auf dem Gebiete der Naturerscheinungen und der Geschichte, oder auf dem der Bibel zu Vorstellungen geführt hat, welche in direktem Gegensatz zu den Ideen stehen, welchen sie die höchste Autorität zusprechen, und mit deren Bekenntniß er vielleicht selbst sein Amt angetreten, die Kirche, oder wenigstens sein Lehramt verlassen solle. In rührendem Tone, der von ihrem sittlichen Ernste Wunderdinge glauben ließe, erklären sie beständig, daß sie nichts anderes von seiner Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit erwarten. So stoßen sie denn auch in die Posaune zum Lobe jedes freisinnigen Lehrers, welcher die Kanzel verläßt und sich einen andern Wirkungskreis sucht, unerschöpflich im Preise seiner Rechtschaffenheit, während sie noch gestern nicht Worte genug finden konnten, um seinen Charakter zu beschmutzen, und sich auch jetzt nicht die mindeste Mühe geben, um zu untersuchen, ob es nicht ganz andere Motive waren, aus denen er sein Amt als Lehrer der Kirche niedergelegt hat. Ich nenne ihr Benehmen eine sehr merkwürdige Erscheinung, welche wenig für ihren Verstand, aber sehr für ihre Ohnmacht spricht. Oder könnt ihr es für verständig halten, — an euch selbst, ihr eifrigen Wächter des alten Zions, richte ich meine Frage — daß ihr euch beständig an den Missethäter wendet, statt eure Anklage vor seinen gesetzlichen Richter zu bringen? Täglich beschuldigt ihr eure Gegner — vor zwanzig Jahren war es die Gröninger Schule, [1]) jetzt sind es die Modernen — einer anstößigen Wortspielerei, einer Sucht, die Gemeinde mit beliebten Klängen, mit welchen man aber einen

---

[1]) Die Gröninger werden gegenwärtig, insofern sie als Werkzeug gegen die Modernen dienen können, von Zeit zu Zeit mit einem günstigen Kratzfüßchen beehrt. Von aufrichtiger Freundschaft ist noch keine Rede und die unfreundliche Behandlung, welche Prof. Hofstede de Groot von der evangelischen Allianz zu Theil ward, ist außerordentlich geeignet, um ihm und seinen Anhängern die Augen darüber zu öffnen, was sie von den Orthodoxen zu erwarten haben, von denen man noch mehr als von den Bourbonen sagen kann, daß sie nichts lernen und nichts vergessen.

(Was die Gröninger Schule vor zwanzig Jahren war, ist sie heute nicht mehr. Ein großer Theil ist in's Lager der inzwischen kräftig herangebildeten modernen Richtung übergegangen. Ursprünglich vertrat sie die humanistische Theologie und stellte ein ideales Christusbild auf, in welchem Christus im wahren Sinne Gottmensch war. Gegenwärtige Vertreter sind Hofstede de Groot und Pareau. Jedenfalls hat sie der modernen Richtung bedeutend vorgearbeitet. Anm. des Uebers.)

ganz neuen Sinn verbindet, zu betrügen und dem schlichten Manne Sand in die Augen zu streuen, einer Anhänglichkeit nicht an die Kirche, noch an ihre Lehre, sondern an das fürstlich besoldete Predigtamt,[1]) einer verrätherischen Gesinnung, welche in einem Gemeinwesen nur in der Absicht bleibt, um es desto leichter untergraben zu können, des Meineides selbst, welcher Spott treibt mit dem, was er beim Antritt seines Berufs beschworen hat. Und alle diese Betrüger, diese Verräther, diese Meineidigen ermuntert ihr täglich, nun doch eine glänzende That der Ehrlichkeit zu thun, um dann mit diesen Lobliedern von euch besungen zu werden, mit welchen ihr nun den Austritt einzelner verherrlicht. Seid ihr gewohnt, wenn ihr bestohlen wurdet, eine Bittschrift an den Dieb zu richten, ob er das Gestohlene euch nicht etwa zurückgeben wolle? Pflegt ihr an seine Ehrlichkeit, an seine Achtung vor dem Eigenthumsrecht zu appelliren? Mir dünkt, ihr seid gewohnt, ihn bei dem Richter anzuklagen. Warum bleibt ihr denn hier dieser Gewohnheit nicht treu? Warum hier nicht noch mehr, als in irgend einem andern Falle? Denn während der Dieb nicht behauptet, daß er Eigenthümer der euch entwendeten Sache war, und sie darum auch nicht öffentlich euch entriß, sondern im Geheimen euch beraubte, so fühlt ihr selbst, daß der Sachverhalt hier ein ganz andrer ist. Die Männer, welche ihr der gemeinsten Charakterzüge beargwohnt und zeihet, geben euch von allen euren Beschuldigungen nicht eine einzige zu. Weit entfernt, daß sie sich aus Ehrlichkeit verpflichtet hielten, ihren Wirkungskreis aufzugeben, ist es vielmehr ihre feste Ueberzeugung, daß gerade die Ehrlichkeit sie zum Ausharren verpflichtet, damit es nicht den Anschein gewinne, als wären sie sich bewußt der Religion abtrünnig zu sein, welche sie der Stimme ihres Gewissens gemäß und im Geiste Jesu zu verkündigen gelobt haben. Weit entfernt sich um all eure Lästerungen und euer Geschrei über Meineid und Verrath zu bekümmern, würden sie Verrath an der Sache der Wahrheit und der Religion zugleich zu begehen glauben, wenn sie ihre Kanzeln verließen und euch aufforderten, sie zu betreten, euch, deren Predigt sie in Widerspruch mit den Resultaten der Wissenschaft halten, die ihr nach ihrem Urtheil bemüht seid, allerlei unsinnige Lehrsätze über die Dinge der Welt und den Lauf der Ereignisse als unentbehrliche Bestandtheile des religiösen Glaubens vorzutragen. Aber warum bemüht ihr euch denn und vergeudet

---

[1]) Im ersten Briefe an Lücke über seine Glaubenslehre schreibt Schleiermacher über die Orthodoxen, welche vollständig dieselben Beschuldiguugen gegen ihn erhoben (W. I. 1. S. 581): „deren Ansicht von meinem Werk eigentlich voraussetzt, entweder, daß ich so stumpfsinnig bin, die Widersprüche, in denen mein ganzes Leben verwickelt wäre, nicht zu merken, oder so frivol, mir darin wohl zu gefallen, weil mir eben gar nichts Ernst wäre, oder so armselig, daß ich keine Existenz hätte finden können, außer in einem Beruf, der mir eigentlich im höchsten Grade zuwider sein mußte.“ Unsre modernen Prediger können sich dieser Worte bedienen.

eure Kräfte an ein nutzloses Werk? Werft den Eindringling hinaus, statt daß ihr stets zu ihm kommt mit der freundlichen Einladung, sich doch zu entfernen! Lernet doch von der katholischen Kirche das Verfahren gegen die Ketzer und Abtrünnigen! Hat der Papst etwa Luther gegenüber an seine Ehrlichkeit, an sein Mönchsgelübde, an die Kirchenlehre, in welcher er erzogen war, an das Aergerniß, das er der Gemeinde gab, und den Streit, den er in ihrer Mitte entzündete, appellirt? Oder schleuderte er gegen den Vermessenen seinen Bannstrahl und schloß ihn aus der Gemeinschaft der Gläubigen aus, ohne sich auf etwas anderes, als auf das Recht und die Autorität der Kirche zu berufen? Was zögert ihr, seinem Beispiel zu folgen? Ihr nennt euch Glieder einer Kirche, welche eine feste Ueberzeugung besitzt; stets ruft ihr uns zu: Eine solche Irrlehre kann die Kirche nicht dulden, diese Predigt steht im heftigsten Streit mit ihren höchsten und heiligsten Principien! Aber ist denn eure Kirche ein ungeordneter, lose zusammenhängender Menschenhaufe? Ist sie keine Einheit, kein Körper? Hat sie keine Vertretung, keine Regierung, keine Gewalt, um Ordnung und Recht in ihr zu handhaben? Ist sie nicht länger im Stande, sich selbst zu vertheidigen? Muß sie es geduldig mit ansehen, daß ihre höchsten und heiligsten Principien mit Füßen getreten, die Grundlagen, auf denen sie ruht, untergraben werden? Vielleicht berühren euch alle diese Fragen peinlich und rufen euch vor die Seele, — was ihr ja so gerne anders haben möchtet — daß für euch bei dieser Regierung und Vertretung der Kirche wenig Trost zu finden ist und besonders keine kräftige Hülfe. Vielleicht müßt ihr sogar zugeben, daß die gesetzlichen Mächte eher gegen als für euch sind. Und doch wollt ihr, daß in dieser Kirche alles auf euch lausche, und daß jeder, den ihr nicht länger fest in der Lehre haltet, sich entferne? Demnach auch die Mächte, die über euch stehen? Auch sie, welchen allein mit Ausschluß von euch und von jedem andern eure eignen Gesetze die Sorge für die Reinheit dieser Lehre einst übertragen haben? Steht euer Kirchenregiment mit dem Geist der Gemeinde in Streit, warum wählt ihr euch denn kein anderes? Oder steht ihre ganze Einrichtung euch im Wege, um jemals eine Regierung zu bekommen, welche vollkommen nach eurem Sinne wäre? Merkwürdiges Bekenntniß! Uns verurtheilt ihr, weil wir von der Lehre der Kirche in den Punkten abweichen, die wir durchaus nicht für die Hauptsache halten, sondern vielmehr für schädliche Zusätze, welche die kräftige Wirkung der Hauptsache verhindern, und ihr selbst wollt mit der ganzen Einrichtung der Kirche brechen! Ihr jammert über uns, weil wir Häretiker sind, und ihr selbst erweist euch vom Geist des Aufruhrs beseelt als Schismatiker! Haltet ihr Schismatiker für weit weniger gefährlich als Ketzer? In früheren Jahrhunderten stellte man es sich anders vor, und in der großen Arche gönnte man lieber den verschiedensten Thieren eine Stelle, als daß man sich entschließen wollte, die Hälfte über Bord zu werfen. Doch ich will euch keineswegs das

Recht streitig machen, einen andern, euern eignen Weg zu wählen; wenn ihr nur die Kraft habt, darauf fortzugehen. Wenn ihr dazu im Stande seid, so revidirt nur alle eure kirchlichen Bestimmungen, gründet eure Vertretung und eure Regierung auf ganz neue Grundlagen, im Nothfalle auf ein allgemeines Stimmrecht, oder was euch sonst passender vorkommen mag; und wenn es euch so gelungen ist, eine Verwaltung nach eurem Geschmack zu bekommen und ein Strafrecht und eine Rechtspflege einzuführen, wovon ihr euch eine schnelle und strenge Handhabung dessen, was ihr für Recht haltet, versprechen könnt, verkündigt dann noch einmal als verpflichtende Kirchenlehre, was vor zweihundert fünfzig Jahren der feste, aufrichtig gemeinte Glaube eurer Väter war; fordert hierauf die Unterschrift aller eurer Gemeindeglieder und erklärt es öffentlich, daß diese Lehre fortan unabänderlich in eurer Kirche als reine göttliche Wahrheit gelten solle. Was kann einfacher und natürlicher sein, als was ich euch anrathe? Ihr erreicht euer großes Ziel dadurch; mit einem Schlage zerschmettert ihr alle eure verhaßten Widersacher, die Modernen scheiden sich von euch aus, und selbst die Gröninger werdet ihr los! Was sollte euer Herz sich noch besseres wünschen können? Doch, ich fühle es, ihr ärgert euch über meinen Rath; denn ihr seid viel zu klug, um nicht einzusehen, daß ihr keinen Gebrauch davon machen könnt. Dafür kennt ihr zu gut euer kirchliches Terrain. Ihr wißt, besser noch als ich, daß unter dem denkenden Theile der Gemeinde die Mehrzahl nicht länger an eurer Seite steht, und daß unter euern Genossen selbst so große Trennung herrscht, daß ihr euch auf keinen einzigen Glaubensartikel mit einander würdet vereinigen können, er müßte denn so allgemein und unbestimmt gefaßt sein, daß er selbst eure Feinde nicht mehr charakteristisch von euch unterscheiden würde. Ihr wißt nur allzugut, daß die reformirte Kirche nicht unverändert geblieben ist, was sie zu den Zeiten der Dortrechter Synode war. Als protestantische Kirche hat sie sich dem Einfluß jeglicher Wissenschaft und Bildung eröffnet, und nicht vergebens war dieser Einfluß. Zur Zeit ihrer Synoden existirten weder die Forschungen des Cartesius noch des Newton. Wie viel fruchtbare Untersuchungen mußten auf diese ewig merkwürdigen Werke noch folgen, auf die Schrift des Cartesius die ganze neuere Philosophie, auf Newtons Werk der größte und beste Theil der neuern Naturwissenschaft! Wie wäre es möglich gewesen, daß alles Denken der edelsten Geister spurlos an der Kirche vorüberginge, so lange die Kirche selbst das Bündniß mit der Aufklärung und Bildung nicht brach? Und was soll ich von dem tieferen Studium der Sprachen, des Alterthums, der Geschichte sagen? Wie viel ist in diesen zweihundertfünfzig Jahren über die Bibel, ihren Ursprung und ihre Zusammensetzung, ihre Glaubwürdigkeit und ihre Autorität gedacht, gesprochen, gestritten worden! Wie hat sich die Form der Auslegung und Kritik geändert! Hat nur die Dogmatik der reformirten Kirche das traurige Vermögen besessen, um sich dem Einfluß aller dieser Wissen-

schaften zu entziehen? Nein, auch sie ist verändert, und die Form, in welcher sie zuerst auftrat, hat der Gebrauch, die Gewohnheit allmählich zerbrochen. Allerdings ist bei euch von dieser Veränderung nicht viel zu verspüren, und manche von euch — hierin euren Principien getreuer, als eure eigene Mehrheit — halten es noch immer für eine Profanation, wenn man es doch etwas gar zu wunderbar findet, daß das Ertrinken des verstockten Pharao mit seinem ganzen Volke im rothen Meere und der Durchgang des Volkes Israels trockenen Fußes die Taufe der Christen bedeuten soll. Aber ihr allein seid doch die Kirche nicht! Wenn in der Gemeinde der eine Theil sich geändert hat, der andre aber nicht, was berechtigt euch dann zu der Behauptung, daß die Gemeinde unverändert geblieben sei? Mir dünkt, wenn ein Theil, und zwar ein sehr großer Theil, ein andrer geworden ist, so ist das Ganze ein andres geworden. Aber das wißt ihr doch selbst wohl auch und gerade deßhalb wendet ihr euch an das, was ihr die Ehrlichkeit der Ketzer nennt, statt an die Macht der gesetzlichen Gewalt. Ihr wißt es nur allzugut, daß die Kirche nicht Willens ist, auf eure Anklage hin ein Urtheil in eurem Geiste zu fällen. Die freie Forschung, die ihr uns rauben wollt, gestattet uns die Kirche; denn sie selbst ist nur durch diese Forschung das geworden, was sie jetzt wirklich ist, und weit entfernt einen andern Weg einschlagen zu wollen, will sie vielmehr auf dem Pfade fortgehen, auf welchem sie bis auf den heutigen Tag gewandelt ist. Sie will die Freiheit nicht schmälern, sondern sie setzt vielmehr ihren Stolz in diese Freiheit. Und ihr selbst würdet, wenn es euch jemals gelingen könnte, diese Freiheit zu vernichten, voll Reue auf euer eignes Werk blicken. Ihr würdet es einander zurufen: Sind wir jetzt nicht katholisch geworden? und das berühmte Wort Zwingli's aussprechen: Pflegte der Papst anders zu handeln, so oft die Wahrheit ihr Haupt erhob? Auch ihr selbst könnt der Freiheit des Denkens nicht heimtückisch nachstellen, so lange ihr Protestanten bleibt. Eure Kirche ist die Kirche der Freiheit. Sie kann den nicht ausstoßen, der nicht freiwillig aus ihr austritt, weil sein Herz ihren Principien, dem, was für ihn ihr Fundament und ihre Hauptsache ist, sich noch innig verbunden fühlt. Sie muß die Wissenschaft freilassen, sie zur Thätigkeit anregen und ermuthigen. Dies that sie, so lange sie sich den freien Schulen der Wissenschaft anschloß und nur von diesen ihre Lehrer verlangte, und das wird sie auch künftig thun, so lange sie ihren Charakter nicht verleugnet und keinen Selbstmord an dem edelsten Bestandtheile ihres Wesens begeht, welcher Lebenskraft für eine Ewigkeit besitzt. Aber gerade darum gehen wir der Zukunft muthig entgegen und verzweifeln nicht daran, das große Ziel, die Versöhnung von Glauben und Wissen zu erreichen. Ist diese Versöhnung damals, als die Kirche die Wissenschaft in Fesseln schlug, mißlungen, so ist nun, wo die Kirche selbst die Wissenschaft frei erklärt hat, Hoffnung auf ein Gelingen vorhanden.

Es ist in der That nicht zu befürchten, daß trotz dieser Freierklärung die Wissenschaft aus eignem Antrieb das Loos der Knechtschaft erwählen werde. Ist sie bereit, mit der Religion ein Bündniß zu schließen, so thut sie dies nur unter der Bedingung, daß ihr eignes Recht durchaus in keiner Beziehung verkürzt werde. Sie kann weder auf ihre sichern Resultate, noch auf die großen Principien, welche ihre Lebenskraft, ja selbst ihr ganzes Dasein erst ermöglichen, Verzicht leisten. Am allerwenigsten kann sie auf ihre Befugniß verzichten, die Fragen, welche in ihren Bereich gehören, auch ausschließlich vor ihren Gerichtshof zu ziehen und keinen fremden Richterspruch zu dulden. Sie gesteht gerne, daß auch ihre Vertreter nicht selten auf einem falschen Weg sich befanden, und daß die Summe ihres Wissens sehr gering ist im Vergleich mit dem, was in der Welt noch zu erforschen bleibt. Aber sie will durch die Anerkennung ihrer Unvollkommenheit sich nicht dazu bewegen lassen, um nur so alles problematisch zu machen. Sie schleudert ihren erworbenen Reichthum nicht von sich und setzt auch seinen Werth nicht herab, einfach etwa aus dem Grunde, weil es noch so viel größere Schätze gibt, zu welchen sie den Zugang nicht weiß; denn sie kennt doch schon manchen Weg, auf welchem sich ihr einst dieser Zugang erschließen wird. Und selbst wenn sie diesen auch nicht kennen würde, so fühlt sie doch die Kraft in sich, um allmählig ihren Besitz zu vergrößern und einst auch da Hülfsquellen zu finden, wo sie jetzt noch nicht einmal deren Existenz vermuthet. Sie nimmt keinen Anstand, ihre Unwissenheit und Unsicherheit in Bezug auf wichtige Erscheinungen, sowohl auf dem Gebiet der Natur, als auf dem des sittlichen Lebens, zu gestehen, aber sie will gleichwohl auf die Fragen, welche sie noch nicht entscheidend zu beantworten vermag, sich diese Antwort nicht unter dem Schein von Religion durch eine fremde Autorität aufoctroyiren lassen. Sie sieht nicht den mindesten Grund zur Annahme, daß das, was ihr unbekannt geblieben, von den Lehrern der Kirche mit vollkommner Klarheit durchschaut werde. Hält sie sich selbst außer Stande, um die Frage: Woher sind die ersten Menschen entstanden? zu ihrer eignen Befriedigung zu beantworten, so kann sie sich durch nichts zu der Meinung verpflichtet achten, daß, was sie nicht weiß, die Kirche wohl wissen solle, und sich gläubig mit deren Antwort zufrieden geben, daß Gott durch ein wunderbares Eingreifen, durch einen neuen Akt seiner Allmacht den Menschen ins Dasein gerufen habe.[1]) Bestreitet Niemand ihr

[1]) Man spricht von einer besonderen Offenbarung, in welcher Gott selbst den wahren Gang der Sache uns mitgetheilt, und verweist dann auf 1. Mos. 1, 26 und 27: „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei.... Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie ein Männlein und ein Fräulein.“ Allein man vergißt dabei die ganz andere Vorstellung 1. Mos. 2, 7. 21. 22: „Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloß und er bließ ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase. Und also ward

Recht, aus der Weltgeschichte eine Thatsache herauszunehmen und in ihrem Zusammenhang mit früheren Thatsachen zu prüfen, so kann sie sich doch nicht verpflichtet fühlen, bei einzelnen Thatsachen anders zu Werk zu gehen, sie außer Verband mit dem Vorausgehenden zu betrachten und in einer solchen Betrachtung mehr Religiösität zu sehen, als in der Anerkennung, daß Gott hier ebenso wie sonst nach festen Gesetzen gewirkt hat. Sie behauptet ihr Recht, bei jeder Erscheinung in der Welt, welcher Art diese auch sein möge, nach ihrer Ursache in der Welt, in der Kette der Ereignisse zu fragen, und ist der unerschütterlichen Ueberzeugung, daß darin ihre vollständige Ursache begründet sei, nicht auf ein einzelnes Zeugniß oder auf einen Begriff hin, der aller Erfahrung vorausginge, sondern auf Grund alles dessen, was, einst verborgen, sich im Lauf der Forschung ihrem Blick entschleiert hat; denn es gibt nichts, was sie mit einem so festen Bewußtsein von ihrer Kraft und überdieß von ihrem Recht, auf dem eingeschlagenen Wege fortzuschreiten, erfüllen könnte, als der Zusammenhang und die Einheit der Kenntnisse, welche ihr Fleiß aufgehäuft hat. Ein Pfeil läßt sich leicht zerbrechen, aber vergebens ist die Kraftanstrengung am ganzen Pfeilbündel, wo die Verbindung mit allen andern Pfeilen jeden einzelnen unzerbrechlich macht. Ebenso verhält es sich in der Wissenschaft. Es kann nicht schwer werden, einen einzelnen Satz zu entkräften und klar zu erhellen, daß er durch alle speciellen Beweise, welche für ihn angeführt werden, nicht so unwiderlegbar begründet und über allen Zweifel erhoben ist, daß man wahnsinnig sein müßte, wollte man noch länger an seiner Wahrheit zweifeln. Allein man vergißt dabei, daß außer diesen speciellen Beweisen noch ein andres Moment für ihn sprechen kann: Ein allgemeiner Beweis, welcher in der Stelle liegt, die der Satz in dem großen Systeme der Wissenschaft einnimmt. Strahlt er schon in seinem eignen Glanze, so dankt er doch vielleicht seiner Umgebung sein bedeutendstes Licht. Was an und für sich eine sehr streitige Hypothese sein würde, erhält, sobald es als ein wohlgebildetes Glied in den Körper unserer Wissenschaft paßt, den Charakter einer streng bewiesenen Wahrheit; und umgekehrt, was an und für sich betrachtet oftmals zur Erklärung einer Erscheinung eine annehmbare Hypothese heißen könnte, das verliert alle Bedeutung, wenn es sich mit der Totalität unsres Wissens nicht vereinigen läßt und von ihr als ein fremder Bestandtheil ausgeschlossen wird. Gerade deßhalb ist es von so großer Wichtigkeit, daß die Vertreter der verschiedenen Wissenschaften in steter Beziehung zum Ganzen bleiben und darin den großen Zweck, in ihrer eigenen Forschung dagegen nur

---

der Mensch eine lebendige Seele.... Da ließ Gott der Herr einen tiefen Schlaf fallen auf den Menschen, und er entschlief. Und nahm seiner Rippen eine und schloß die Stätte zu mit Fleisch. Und Gott der Herr bauete ein Weib aus der Rippe, die er von dem Menschen nahm." Wie ist diese letztere Darstellung weit materialistischer, als die erstere!

das Mittel erkennen. So fruchtbar als die Theilung der Arbeit gewirkt hat, so nothwendig ist es auch auf der andern Seite, stets wieder auf die Einheit alles unsres Wissens den Blick zu richten und aus der Philosophie, dem Band der Wissenschaften, eine Uebersicht des Ganzen, eine Summe des Kapitals zu ziehen, womit uns eine Reihe glücklicher Speculationen bereichert hat. Es kann ein günstiges Zeichen unsrer Zeit genannt werden, daß diese Nothwendigkeit von Neuem anerkannt wird. Jahre lang war sie vernachlässigt, und man schien alles Heil nur von den einzelnen Forschungen zu erwarten. Es war dies die unvermeidliche Reaktion gegen eine allzukühne und deßhalb in manchen Stücken verunglückte Philosophie, welche auch da schon die Totalsumme addiren wollte, wo die einzelnen Posten noch nicht addirt waren, dem Manne gleich, der auch da ärnten will, wo noch nichts gesäet ist, und deren Resultat daher auch nur das sein konnte, daß sie häufig durch reines Denken zu bestimmen suchte, was nur auf dem Wege der Erfahrung zu finden ist. Kein Wunder, daß man, in allzugroßen Erwartungen getäuscht, zu der Erfahrung zurückkehrte und sich goldne Berge von dem Aufstapeln von Thatsachen und dem Ausarbeiten von Fragen versprach, deren Kreis man häufig so eng als möglich zog. So war eine Einseitigkeit an die Stelle der andern getreten. Die emsige Arbeit der Ameise hatte das künstliche Werk der Spinne abgelöst; aber jede Einseitigkeit führt ihre Strafe von selbst mit sich, und nur das Beispiel der Biene verdient auf die Dauer unsre Nachahmung. Die besten Geister unsrer Zeit sind davon überzeugt,[1]) und man beginnt es stets lebendiger zu fühlen, daß der Sturz der Speculation nicht der Sturz der Philosophie sein könne. Von Neuem erwacht das Interesse für die großen Fragen, mit welchen sie sich schon so lange vor Plato beschäftigte, und welche jedes Jahrhundert in seiner Weise zu beantworten berufen ist. Der Weg der Erkenntniß, die Methode der Untersuchung zieht mehr denn je die Aufmerksamkeit auf sich, und der Eifer wird neu belebt, um die Theile des Wissens in dem Ganzen zusammenzufassen und eine allgemeine Weltanschauung zu bilden, welche in großen Zügen das, was die Vernunft uns von den Geheimnissen der Dinge enthüllt hat, ausdrückt. Im Bewußtsein dieses Strebens fühlt die Wissenschaft nicht bloß die große Macht, welche ihr ihre

---

[1]) In dieser Beziehung lege ich großen Werth auf ein vor wenigen Monaten erschienenes Werk: Häckel, generelle Morphologie der Organismen. „Allen diesen scholastischen, meist mit sehr langen Zöpfen versehenen Zunftgelehrten," welche es „für eine überhebliche Anmaßung erklären, daß ein Einzelner es noch wagt, das Ganze der organischen Formenwelt mit einem Blicke umfassen zu wollen," stellt er das Recht „der unentbehrlichen philosophischen Grundlagen" und die Klage über „die höchst mangelhafte allgemeine Bildung, den Mangel an philosophischer Vorbildung und an Ueberblick der gesammten Naturwissenschaft" bei denen gegenüber, welche nach ihrer eignen Ansicht die wahren Naturforscher sind.

Einheit verleiht, sondern auch das Recht ihrer Selbständigkeit. Wo sie alle Fragen in ihren eigenen Bereich zieht und nichts an ihrem Auge unbemerkt vorübergehen läßt, duldet sie keine fremde Einmischung. Auch die Religion wird Gegenstand ihrer Untersuchung, und wenn selbst das Resultat ihrer Forschung die Anerkennung eines eignen Gebietes für die Religion ergibt, dessen Grenzen sie ehren will, so kann es ihr doch nie mehr in den Sinn kommen, die gehorsame Magd einer Kirchenlehre zu sein, welche sich für Religion ausgibt. Der Zustand des Mittelalters kann nicht zurückkehren. Statt dieser Scheinversöhnung, die in der That nur eine sclavische Unterwerfung der einen Partei unter die Herrschaft der andern war, können wir jetzt auf die wirkliche Versöhnung hoffen, welche nur unter gegenseitiger Anerkennung gleicher Rechte möglich ist.

Ja noch ein anderes Moment verstärkt diese unsre Hoffnung. Ist einerseits die Wissenschaft kräftiger geworden als je zuvor, so hat auch andrerseits die Religion die Grenzen ihres eigenen Gebietes kennen gelernt und sich der Anmaßung entschlagen, mit der sie früher auf ihre Alleinherrschaft Anspruch machte. Mit dieser alles umfassenden Dogmatik der mittelalterlichen Kirche, welche über alle Erscheinungen auf dem Gebiet der Natur und der Menschheit ihr Urtheil fällte und auf alle Fragen, ob diese nun den gegenwärtigen Zustand der Dinge oder die Vergangenheit und Zukunft betrafen, eine Antwort bereit hatte, welche auf die Autorität einer göttlichen Offenbarung gegründet war, konnte eine Wissenschaft, welche sich dieselben Fragen vorlegte und häufig sie ganz anders oder überhaupt gar nicht beantwortete, unmöglich auf dauerndem Friedensfuße verkehren. Aber selbst die Reformation rief hier keine Verbesserung hervor; denn auch sie hatte nicht die Kraft, die Religion von dieser Unmasse von Glaubenssätzen loszumachen und ihr eine einfachere Gestalt zu geben. An die Stelle der alten Dogmatik setzte sie nur eine andre, aber nicht weniger umfangreiche, welche eben so sehr das Recht freier Untersuchung beeinträchtigte. Es mußte daher der Wissenschaft in der That ebenso schwer werden, die augsburger Confession oder den lutherischen oder heidelberger Katechismus zu unterzeichnen, als die Kirchenlehre, welche Anselmus und Thomas als göttliche Wahrheit bekannten.[1]) Der neuen Kirchenlehre gegenüber mußte sie ebenso sehr, als dies bei der alten der

[1]) Wir vermögen nicht die Wahrheit in Schleiden's Ausspruch über die Reformation (über den Materialismus S. 18) zu verkennen: „Statt neuer freier Untersuchung der Wahrheit stellte sie ganz trocken und dürftig einer bestehenden Autorität eine andre, dem Canon der päpstlichen Decretalen den Canon jüdischer und urchristlicher Religionsbücher entgegen. Deßhalb traten auch die neuen reformirten Kirchen wo möglich noch feindseliger und noch bornirter der wirklich auf geistigem Gebiete neu anbrechenden Zeit entgegen, als selbst die lang bestehende katholische Kirche. Keppler wurde von seinen protestantischen Glaubensbrüdern gerade seiner astronomischen Ansichten wegen weit schlimmer verfolgt und gemißhandelt, als Galilei von den seinigen; Unterstützung und Unterhalt fand Keppler selbst nur bei den Katholiken."

Fall war, entweder als Magd oder als Feindin auftreten. Die erstere Rolle spielte sie im sechzehnten und besonders im siebzehnten,[1]) die letztere im achtzehnten Jahrhundert. Unverhohlen sprachen die großen Geister, die Freidenker des achtzehnten Jahrhunderts ihre Geringschätzung gegen dasselbe System des Kirchenglaubens aus, dessen Vertheidigung ihre orthodoxen Vorläufer die besten Kräfte ihres Lebens geweiht hatten. So standen sie in direktem Gegensatz zu diesen und doch stimmten sie wieder mit ihnen darin vollkommen überein, daß auch sie in diesem Systeme nichts Geringeres als das Christenthum, als die Religion sahen. Es war daher nicht anders möglich, als daß sie in ihren eigenen Augen ebensogut als in denen ihrer Gegner als Feinde der Religion und des Christenthums erscheinen mußten, wie man den Denkern des vorigen Jahrhunderts als Prediger Christi und Apologeten der Religion gehuldigt hatte. Aber wenn auch Andre sie beständig in diesem ungünstigen Lichte zu betrachten fortfuhren, so war es ihnen selbst doch auf die Dauer unmöglich, sich als Bekämpfer Christi, welche die Religion untergraben, zu betrachten. Oder was hatte denn die Kirchenlehre, die das alleinige Ziel ihres Angriffs war, mit diesem schlichten Jesus zu thun, der gekommen war, um von der Liebe des Vaters zu zeugen? was mit dieser Religion des Herzens, welche in allen Dingen Gott verehrt, aber demüthig anerkennt, daß Gott zu groß ist, als daß wir ihn begreifen könnten? Sollten sie Feinde des Christenthums sein, auch wo sie dem erhabenen Charakter seines Stifters huldigten und ihm in der Entwicklung der Weltgeschichte den Ehrenplatz einräumten? Auch wo es ihr höchstes Streben war, in seine Fußstapfen zu treten, Allen wohlzuthun, durch einen reinen Wandel zu erbauen, Buchstabendienst und Vorurtheilen, Scheinheiligkeit und Werkgerechtigkeit entgegen zu treten und den Namen des Vaters auf Erden zu verherrlichen? Feinde des Christenthums, nur weil sie diesen großen Vorgänger des Glaubens als Menschen und nicht als Gott oder Halbgott betrachteten, weil sie diesen Menschen zwar den Einigen unter den Söhnen der Menschheit wegen seines unerschütterlichen Vertrauens, seiner innigen und ununterbrochenen Gemeinschaft mit Gott nennen wollten, aber nicht wegen einer Summe sonderbarer Kräfte über die Natur, nicht wegen seines Vermögens auf dem Meere zu gehen oder Wasser in Wein zu verwandeln, nicht wegen einer Geburt, welche allem, was menschlich ist, widerstreitet, nicht wegen einer Auferstehung des todten Körpers oder einer Erhebung dieses irdischen Leibes in den Himmel der seligen Geister? Sie sollten Feinde der Religion sein, auch da, wo sie alle ihre Kraft anstrengten, um ihre Zeit, die in der Anbetung des Staubes verloren schien, mit einem neuen und lebendigen Glauben zu Gott zu beseelen und ihr

[1]) Man vergleiche besonders das interessante Werk von Tholuck: „Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts."

selbst in den sinnlichen Naturgegenständen die Macht und Weisheit und Liebe des unendlichen Geistes bemerkbar zu machen? nur weil sie es für widersinnig hielten, in diesem Gott das Bedürfniß der Versöhnung mit seinen eigenen Geschöpfen anzunehmen, eine Versöhnung, welche durch das Blut seines Sohnes, dessen Sterben nöthig war, damit Gottes Gerechtigkeit das thun könne, was Gottes Liebe zu thun begehrte, vollbracht sein sollte? Nein, sie vermochten nicht länger in ihrem Kampf gegen Irrthümer, welche des vernünftigen Menschen unwürdig waren, einen Kampf gegen das Christenthum, in ihrem Widerstand gegen den Aberglauben, der das Geschöpf an die Stelle des Schöpfers setzt, einen Widerstand gegen die Religion zu erblicken. Sie mußten vielmehr dazu kommen, sich selbst als die wahren Christen, als die wahren Freunde der Religion zu betrachten, denen es um den fruchtbaren Kern, nicht um die harte Schale, um den lebendigmachenden Geist, nicht um den todten Buchstaben zu thun war. Es mußte ihnen klar werden, daß das Christenthum nicht die Religion ist mit all den Aeußerlichkeiten und mit einer Anzahl Glaubenssätze, welche die Wissenschaft der Natur und des Menschen verwirft, sondern nur die Religion, die wahre, die vollkommene Religion, welche den Geist und das Wesen von Allem umfaßt, was in allen Jahrhunderten Religion war, das Einzige, was noch heute den Religiösen von dem Irreligiösen wirklich unterscheidet und ihn kennzeichnen wird in allen künftigen Zeiten. Und ebenso klar mußte es ihnen werden, daß diese Religion mit allem demjenigen nichts zu schaffen hat, was die kirchliche Dogmatik ihr beigefügt und jetzt als Glaubenslehre verkündigt, möge es nun die Dogmatik der mittelalterlichen Kirche oder der Reformationszeit sein, der ersten Jahrhunderte oder des apostolischen Zeitalters. Wohl mußten sie gestehen, daß auch in allen diesen dogmatischen Systemen früherer und späterer Jahrhunderte das eine Nöthige niemals gefehlt hat; denn in allen diesen veränderlichen, zufälligen und unwesentlichen Formen war doch auch das Wesen selbst zur Erscheinung gekommen, und es war gerade das Wesen die wirkende Kraft, die lebendige Seele davon, ohne welche alle diese Formen stets nur todte Formen hätten sein können. Diese Anerkennung mußte sie zu einer richtigen Würdigung, nicht zu einer leidenschaftlichen Bestreitung dieser Systeme veranlassen. Bestreitung war nur da am Orte, wo man sich zur Aufgabe machte, die Formen für das Wesen selbst, das Vergängliche für das Ewige, den zerbrechlichen Körper für den unsterblichen Geist auszugeben. So mußte das Morgenroth eines bessern Tages anbrechen, wo historische Unparteilichkeit allem Vergangenen Recht widerfahren ließ; wo ein kritischer Sinn überall das Bleibende von dem Vergänglichen zu unterscheiden und jede Aeußerung des religiösen Lebens im Lichte ihrer Zeit zu betrachten, aber zugleich auch über allen diesen verschiedenen Aeußerungen das religiöse Leben selbst festzuhalten wußte; wo endlich die Religion eine vollkommen freie Wissenschaft nicht blos neben sich dulden konnte, sondern sie selbst

aufmuntern mußte, mit offenem Auge Gottes Wirken in der Natur und in der Menschheit zu beobachten, und so weit ihr dies möglich, jede Frage, die sich ihr erhob, zu beantworten. Die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts war es, welche den ersten Lichtstrahl dieses bessern Tages erblickte. Deutschland im Herzen von Europa, bestimmt sich von aller Einseitigkeit los zu machen und der Welt ein Bild vollendeter Menschheit darzustellen, welche mit den Rechten des Verstandes auch die Rechte des Herzens, mit der Wissenschaft auch die Religion vereinigt, — Deutschland, wo vor zweihundert Jahren der Geist schon kräftig genug war, um die Ketten der stärksten Macht zu zerbrechen, Deutschland traf auch der erste Strahl dieses neuen Morgens. Wem treten sie nicht vor den Geist die Heldengestalten der Aufklärung, denen jedoch das Licht ohne Wärme nicht genügen konnte, die einer Zeit gegenüber, welcher das Wissen und der Genuß des Sinnlichen als einzige Wahrheit erschien, das ursprüngliche Recht der Kunst, des Gewissens und der Religion wiederherzustellen und zu behaupten wußten, ohne dadurch die errungenen Rechte der freien Erfahrungswissenschaften im mindesten zu schmälern. Ihnen waren alle positiven Religionen nur das Bild menschlicher Entwicklung, die Formen, welche der Menschengeist im Bewußtsein seiner Gottesgemeinschaft geschaffen hatte.[1]) Ihnen war das Christenthum die reinste Menschlichkeit, in der reinsten Weise dargestellt,[2]) so daß es nichts unsrer Natur Fremdes enthalten konnte. Ihnen war die Bibel das menschlichste aller Bücher, das menschlich gelesen und erklärt werden mußte, wie es ja nicht blos für Menschen, sondern auch von Menschen geschrieben war. Sie hatten selbst für die fremdesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Religion ein offnes Auge, weil sie sich selbst auf diesem Gebiete heimisch fühlten, und durch die Aeußerungen eines höhern Lebens wurden sie mächtiger angezogen, als durch die platte Aufklärung, welche das Heiligste in den Koth zieht, weil ihr Alltagsverstand, den sie gesund nennt, es weder zu begreifen, noch zu würdigen vermag.[3]) Sahen sie sich auch durch keine der bestehenden Religionen befriedigt, so war daran nicht Irreligiosität schuld, sondern es geschah im Gegentheil aus Religion, deren Ideal ihnen die unvollkommene Wirklichkeit nirgends darbieten konnte.[4]) Trotz all ihres Eifers für die Rechte der Wissenschaft, beharrten sie bei der Anerkennung, daß es neben der Wahrheit, welche durch eine langsame Untersuchung der Er-

---

[1]) „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln kann und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen?" Lessing.

[2]) Herder besonders habe ich hier im Auge.

[3]) Göthe gegenüber Stilling und Lavater, und gegenüber Bahrdt, Basedow, Nikolai u. s. w. In derselben Beziehung zu den verschiedenen Richtungen ihrer Zeit standen schon Leibnitz und Lessing.

[4]) Man sehe die Worte Schillers, die ich S. 82 anführte.

scheinungen täglich bessere und gewissere Resultate gewinnt, noch eine andre Wahrheit gibt, welche durch das Herz bezeugt, sobald man sie ausspricht, sich mit unmittelbarer Gewißheit uns geltend macht; und sie wollten lieber den Namen Schwärmer tragen,[1]) als diese Wahrheit aufgeben. O! wenn sie kein höheres Bedürfniß gekannt hätten, es wäre ihnen so leicht gewesen, in den Augen derer, die sich selbst vernünftig nannten, die vernünftigsten von allen zu sein. Was waren, wenn es auf gründliches und vielseitiges Wissen, auf feurigen Eifer für Freiheit des Denkens, für rastlose Forschung und ungehemmten Fortschritt ankam, — was waren alle diese Stoffanbeter, denen Religion nur als Aberglaube und Selbstbetrug der dummen Menge erschien, im Vergleich mit einem Lessing und Herder, Göthe und Schiller, Kant und Fichte? Aber im Geiste dieser großen Männer, der Raum für die reichste Verschiedenheit hatte, war nur für die Einseitigkeit kein Platz. Alles, was den Menschen und die Menschheit zu höheren Idealen führt, alles, was den Geist mit einem kräftigen und edeln Leben beseelt, nicht blos die Kenntniß der vergänglichen Dinge der Welt, sondern auch der Reichthum des Gemüthslebens, das Bedürfniß nach dem Unvergänglichen, die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott, welche sich in allen Formen des Lebens offenbart, alles, was den Menschen charakteristisch von dem Thiere unterscheidet, hatten sie in sich aufgenommen. Jeder suchte die verschiedenen Bestandtheile, ja selbst die schroffsten Gegensätze, welche nach der Ansicht Mancher sich gegenseitig ausschlossen, mit einander zu verbinden und in einem Ganzen der Betrachtung zusammenzufassen. Jeder that es in seiner eigenen Weise; Keiner genügte Allen, Keiner schuf ein System der Wahrheit, das alle folgenden Jahrhunderte befriedigen konnte. An Widersprüchen fehlte es nicht, ebenso wenig an Principien, welche zwar kräftige Aussprache, aber keine strikte Durchführung fanden. Die Kette der Schlußfolgerungen wurde häufig abgebrochen, um die Aufnahme einer neuen, ganz andern Reihe zu ermöglichen. Aber in all dieser Unvollkommenheit fühlten sie sich doch wohler,

[1]) „Nichts sollte mir weher thun, als wenn in der Art, wie über dies Buch wird geurtheilt werden, das große Mißverständniß nicht hervorträte; daß wir nämlich mit unserer Denkart immer von den Ungläubigen für Schwärmer, von den Abergläubigen aber, und von denen, die in der Knechtschaft des Buchstabens sich befinden, für Ungläubige gehalten werden." Zu diesen Worten Schleiermacher's, welche ich bereits in meiner Broschüre: „Nochmals: Alt oder Neu?" Seite 10 anführte, füge ich hier Schillers Verse:

„Sie geben ach! nicht immer Gluth,
Der Wahrheit helle Strahlen;
Wohl denen, die des Wissens Gut
Nicht mit dem Herzen zahlen.
Drum paart zu eurem schönsten Glück
Mit Schwärmers Ernst des Weltmanns Blick."

als in dieser leicht zu gewinnenden Einheit, welche den Streit einfach durch Vernichtung der Parteien, welche Lebenskraft und somit auch Kraft zum Kampfe in sich fühlten, unmöglich machte. Um die Ruhe eines Kirchhofs war es ihnen nimmermehr zu thun. Es hätte sie wahrlich nur geringe Mühe gekostet, sich bei dem großen Haufen den Ruhm vollkommener Klarheit und einer eisernen Consequenz zu erwerben. Was war durchsichtiger und dem einmal aufgestellten Princip getreuer, als der Materialismus, welcher alles als Stoffwechsel erklärte und jede Thatsache, welche sich daraus unmöglich erklären ließ, einfach als Einbildung und Aberglauben, als Priesterbetrug und poetische Träumerei ausgab? Doch sie verschmähten eine solche Einfachheit, welche das Recht der wichtigsten Lebenserscheinungen verkannte und von der Behauptung auszugehen schien, daß der Mensch zum Leben an klarem Wasser genug habe. Der unwissendste Knabe, der nicht werth war, ihnen die Schuhriemen aufzulösen, konnte, wenn er nur den nöthigen Eigendünkel besaß und einen halben Tag dem Studium des „Systems der Natur" oder einer andern Schrift von derartigem Inhalt gewidmet hatte, sich über sie erheben, die noch unwissendere Menge mit den Widersprüchen ergötzen, welche sein scharfer Blick in ihrer Weltanschauung zu entdecken wußte, und Spott damit treiben, daß Männer von so großem Namen noch so von allerlei Vorurtheilen voll steckten, welche er selbst schon mit den Kinderschuhen abgelegt, daß so reiche Talente noch so arme Schwärmer blieben.[1]) Allein sie kümmerten sich nicht um diesen wohlfeilen Spott; das System ihres Denkens mußte Wahrheit enthalten, es mußte ein treues Bild des Menschen, des Lebens und der Welt sein, und sie hatten nur allzuwohl erfahren, daß der Mensch, das Leben und die Welt nicht so einfach, nicht so gleichförmig und monoton sind, als sie dem erscheinen, welcher in das Dunkel der Nacht blickt, wo alle Dinge grau sind. Mit einem offnen Auge für die sichtbare Welt verbanden sie ein warmes Gefühl für das Unsichtbare, mit einem rastlosen Eifer für die Erkenntniß des Geschöpfes eine innige Ehrfurcht vor dem Schöpfer, mit freier Wissenschaft einen festen Glauben, mit muthigem Zweifel warme Religion. So vereinigten sie, was Vielen unvereinbar geschienen,

---

[1]) Arme Schwärmer, nicht wahr? selbst ein Göthe, wenn er — um aus Tausenden nur ein Beispiel zu nennen — uns die Lebensregel gibt:

„Willst du dir ein hübsch Leben zimmern,
Mußt dich um's Vergangne nicht bekümmern;
Das Wenigste muß dich verdrießen;
Mußt stets die Gegenwart genießen,
Besonders keinen Menschen hassen
Und die Zukunft Gott überlassen."

Die vier ersten Verse sind so vernünftig, meint mancher eingebildete Gelbschnabel, als ob er sie selbst gemacht hätte; die zwei letzten dagegen, besonders der letzte, gelten ihm als barer Unsinn.

und bereiteten das Bündniß vor, welches das Mittelalter mit der edelsten Anstrengung erstrebt, das aber weit seine Kräfte überstieg. Im Werke dieser Vorbereitung war Niemand eifriger, Niemand glücklicher, als Schleiermacher. Was ihn dazu befähigte, war einerseits der Umstand, daß seine Wissenschaft kräftig genug entwickelt war, um frei und selbständig zu sein und allerlei Dogmen preiszugeben, welche er in seiner Jugend als Religion ehren gelernt, von deren Unwahrheit ihn jedoch seine wachsende Erkenntniß überzeugt hatte, und daß andrerseits die Frömmigkeit einen zu innigen Bestandtheil seines ganzen Wesens bildete, als daß sie mit dem Sturz dieser Glaubenssätze zugleich untergegangen wäre. So kam er gleichsam von selbst zur Einsicht, daß die Religion über allen diesen Dogmen steht, daß sie in allen diesen vergänglichen Formen das Wesen ist, ja selbst Schaden darunter leidet, wenn eine dieser Formen an die Stelle dieses Wesens gesetzt und mit der Ehrfurcht behandelt wird, welche nur diesem gebührt. War es unmöglich, der Skepsis der Wissenschaft gegenüber die Menge der kirchlichen Glaubenssätze zu behaupten, so war es dagegen wohl möglich, das Recht dieser einfachen Religion, mit welcher man sie stets verwechselt hatte, zu vertheidigen. Es kam nur darauf an, sie von allen diesen Zusätzen zu befreien und ihre Einheit klar zu erweisen.[1]) Der Gebildete, der ihr feindlich gegenüberstand, sollte durch ihre Erhabenheit gewonnen und von ihrem guten Recht überzeugt werden, sobald er sie in ihrer natürlichen Gestalt, frei von allen den oft lächerlichen Zierrathen, mit welchen man sie im Lauf der Zeit ausstaf-

[1]) „Die Vervollkommnung der Glaubenslehren und der Systeme ist oftmals eher alles, nur nicht Vervollkommnung der Religion, ja nicht selten schreitet jene fort, ohne die geringste Gemeinschaft mit dieser. Ich kann nicht ohne Unwillen davon reden; denn jammern muß es jeden, der Sinn hat für alles, was aus dem Innern des Gemüths hervorgeht, und dem es Ernst ist, daß jede Seite des Menschen gebildelt und dargestellt werde, wie die hohe und herrliche oft von ihrer Bestimmung entfernt wird und ihrer Freiheit beraubt, um von dem scholastischen und metaphysischen Geist barbarischer und kalter Zeiten in einer verächtlichen Knechtschaft gehalten zu werden. Denn was sind doch diese Lehrgebäude für sich betrachtet anders, als Kunstwerke des berechnenden Verstandes, worin jedes Einzelne seine Haltung nur hat in gegenseitiger Beschränkung? Oder gemahnen sie Euch anders, diese Systeme der Theologie, diese Theorien vom Ursprung und Ende der Welt, diese Analysen von der Natur eines unbegreiflichen Wesens, worin alles auf ein kaltes Argumentiren hinausläuft und auch das Höchste nur im Tone eines gemeinen Schulstreits kann behandelt werden? Und dieß wahrlich, ich berufe mich auf Euer eigenes Gefühl, ist doch nicht der Charakter der Religion. Wenn Ihr also nur die religiösen Lehrsätze und Meinungen in's Auge gefaßt habt, so kennt Ihr noch gar nicht die Religion selbst, und was Ihr verachtet, ist nicht sie selbst. Aber warum seid Ihr nicht tiefer eingedrungen bis zu dem, was das Innere dieses Aeußeren ist?" Und in demselben Geiste schreibt er: „Schon von Alters her ist der Glaube nicht Jedermanns Ding gewesen; und immer haben nur Wenige die Religion erkannt, indeß Millionen auf mancherlei Art mit den Umhüllungen gaukelten, welche sie sich lächelnd gefallen läßt."

firt hatte, anschauen könnte. Dieser Ueberzeugung hat die Welt die Reden über die Religion zu verdanken, die voll Gluth und Leben auch im Gemüthe der Zuhörer Gluth und Leben zu entzünden wußten und eine neue Periode religiöser Entwicklung herbeiführten. Das ist in der Geschichte der christlichen Bildung die große Bedeutung Schleiermacher's, daß er mehr als irgend ein Anderer den Unterschied zwischen dem kirchlichen und dem religiösen Glauben hervorgehoben und zugleich den ersteren als mit der Wissenschaft unvereinbar erkannt und preisgegeben hat, um mit desto größerer Kraft den letzteren vor ihrem Richterstuhle zu vertheidigen. In ihm mehr als in einem seiner Vorgänger oder Zeitgenossen ist es wie an einem lebendigen Beispiele jedermann sichtbar geworden, ein Zeichen für alle kommenden Geschlechter, daß die freieste Wissenschaft, welche der Untersuchung keinen einzigen Satz über das Verhältniß der irdischen Dinge als nothwendiges Resultat vorschreibt, mit der innigsten Frömmigkeit, vorausgesetzt, daß sie nichts weiter als Frömmigkeit sein will, vereint bestehen kann, und die Furcht — oder die Hoffnung — Vieler ganz unbegründet ist, daß die Freundschaft der Aufklärung stets mit Gleichgültigkeit, vielleicht selbst mit Feindschaft gegen die Religion endige.[1]) Bei ihm mehr als bei sonst Jemand hat sich gezeigt, daß Wissenschaft und Glaube mit einander

[1]) Die Bedeutung Schleiermachers hat Dr. Pierson ausgezeichnet erkannt, als er im April 1863 folgende Worte schrieb:

„Schleiermacher war ein Mann von inniger Frömmigkeit; aber er gerieth in eine anstößige Heterodoxie. Nichts desto weniger bewahrte er seine innige Frömmigkeit. Ebenso fromm als heterodox betrat er die Nacht des Todes. . . . Fromm und heterodox, barer Unsinn könnte dies scheinen, hätte Schleiermacher, hätten viele ihm geistverwandte Männer nicht gelebt. So aber ist es kein Unsinn; denn seitdem sie gelebt, haben wir gesehen, daß es einen Zweifel gibt, der mehr als ein sogenannter unerschütterlicher Glaube den Wandel heiligt; daß es ein Streiten gibt, das tiefere Achtung einflößt, als das Ruhen auf vermeintlichen Lorbeeren; vor Allem aber, ein Verwerfen jeglicher Autorität in Sachen der Religion, durch welches ein größerer Gehorsam gegen die Stimme Gottes im Gewissen, als durch die demüthigste Beugung vor einem todten Buchstaben an den Tag gelegt wird. . . . Nein, man ist nicht fromm, vermöge des einen oder andern Lehrstücks, das man, aus welchen Gründen nun auch, angenommen hat; man ist nicht fromm, weil man sich einer oder der andern Kirchengemeinschaft, oder einer bestimmten Richtung angeschlossen hat. Man ist fromm, wenn unser Herz uns von Gott redet, wenn unser Charakter Adel besitzt, wenn unser Geist nach oben gerichtet ist. Wie wenig nun diese Vermögen oder Eigenschaften des Herzens, des Charakters und des Geistes mit dem Hängen an religiösen Lehrsätzen zu schaffen haben, war zu Schleiermachers Zeit noch ein Räthsel. Man sieht es jetzt besser ein, aber doch noch lange nicht allgemein genug. Soll die Religion nicht untergehen, so muß man dies erkennen. In dem Grundgesetze unsres Lebens muß das der erste Artikel sein: Die Religion ist unverletzlich; ihre Diener können fehlen und erliegen, erliegen

versöhnt sind, sobald man einen andern Weg einschlägt, als den, auf welchem das Zeitalter der Scholastik diese Versöhnung gesucht, sobald man dem forschenden Geiste unbegrenzte Freiheit gönnt und in demselben Maße, als man die Wissenschaft sowohl an Umfang, als an Kraft zunehmen läßt, das Gebiet der Religion in seine natürlichen Grenzen einschließt, damit sie den übrigen Theil des menschlichen Wesens in seiner Entwicklung nicht beeinträchtige und auch selbst durch nichts beeinträchtigt werde. Auf diesem Wege ist Schleiermacher kühn fortgeschritten,[1]) und wenn sich auch die Vielseitigkeit seiner Anschauung[2]) bei seinen Schülern, die kleiner als er waren, wieder in eine Anzahl Einseitigkeiten trennen mußte, so daß allerlei, auch die entgegengesetztesten Richtungen sich an ihn angeschlossen und auf die Autorität seines Namens berufen haben,[3]) so sind doch nur diejenigen seine würdigen Nachfolger, welche sich ebenso wie

unter scharfer Kritik; die Formen, deren sie sich bedient, können bedeutende Veränderungen erfahren, sie selbst aber muß als unverletzlich anerkannt werden. Daher leisten diejenigen, welche sie mit der Annahme gewisser Lehrsätze in den engsten Zusammenhang bringen, der Sache der Frömmigkeit keinen Dienst; denn unsre Zeit hat es gelehrt, kein Dogma, wie sehr es sich auch auf die Autorität der Jahrhunderte stützen mag, steht unumstößlich fest; von keinem Lehrsatze kann man, ohne der Erfahrung ins Angesicht zu schlagen, behaupten, daß er nicht angetastet, nicht umgeworfen werden könne. Kein Lehrsatz ist an und und für sich von dem Bereich des Alten, das vernichtet werden kann, ausgeschlossen. Aber hoch über diesem Gebiet muß stets die Religion schweben, und behält sie dadurch nach dem verwerfenden Urtheile Mancher etwas Schwebendes, so antworte ich, daß dieses gerade ihr Charakter ist, und daß sie nicht Religion wäre, wenn sie aufhörte etwas Schwebendes zu sein. . . . Religion ist Seelenadel im erhabensten Sinne des Wortes. Was die Religion noch weiter, als dieses sein sollte, weiß ich wahrlich nicht zu sagen; denn mit dem Adel unsrer Seele, welcher unter allen gewöhnlichen Lebensumständen sich bewährt, ist die Wirklichkeit des Unendlichen gegeben. Wer Seelenadel zeigt, ist ein poetischer Thor, wenn Gott nicht existirt, wenn Gott nicht die höchste Realität ist. Seelenadel ist Selbstaufopferung, und Selbstaufopferung setzt eine Wirklichkeit voraus, der ich mich selbst zum Opfer bringe, und diese Wirklichkeit steht unendlich höher als alles, was von der Erde ist."

[1]) Er erklärte es als sein großes Ziel, „einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so daß jener diese nicht hindere, und diese jenen nicht ausschließe."

[2]) Nirgends zeigt es sich deutlicher als in seiner „Weihnachtsfeier", wie groß diese Vielseitigkeit gewesen, wie mancherlei in seinem Geiste vereinigt war.

[3]) „Schleiermacher trat zuerst im Philosophenmantel auf, aber er eroberte allmählich das Gebiet der Theologie, er bewältigte die starren Massen und schmolz sie um; er wurde Theologe, der Reformator der neuen Theologie. Wie sehr er in alle Poren der Theologie eingedrungen, sieht man daran, daß er der Stützpunkt geworden für die verschiedenartigsten Richtungen. Denn seine Wirksamkeit geht weit über die Zahl

er zur Aufgabe machen, keinen Theil der echt menschlichen Natur preiszugeben, sondern alle ihre Theile, wie verschieden diese auch sein mögen, unter einer höhern Einheit zusammenzufassen. Hat er selbst aus dem alten Kirchenglauben noch vieles beibehalten, was später nicht mehr vertheidigt werden konnte, was sich aber auch nicht als wesentlicher Bestandtheil der Religion erwies, so handelt die moderne Theologie, die es willig aufgibt, mehr in seinem Geiste und bleibt seinen Principien treuer, als diejenigen, welche von seiner Lehre in nichts abweichen wollen. Aber gerade darum ist nur sie im Stande, das große Werk zu vollbringen, zu welchem einst seine starke Hand das Fundament gelegt hat. Nur sie kann die Theologie der Zukunft sein, weil nur sie die Versöhnung von Wissen und Glauben zu bewirken vermag, sie, die von der Wissenschaft, von ihrer freiesten Entwicklung und kühnsten Kraftanstrengung, von ihren sichersten Resultaten und selbst von ihren gewagtesten Hypothesen deßhalb nichts für ihren Glauben zu befürchten hat, weil sie ihm nur das Gebiet dieser schlichten Religion des Herzens zuweist, welche ihre volle Anziehungskraft auch für das reichste Wissen und das tiefste Denken behält.

So führte mich der Ideengang, besonders der historische Theil der Untersuchung über die christliche Entwicklung von selbst zu dem Urtheile zurück, welches ich schon am Beginn meiner Darlegung aussprach, wo ich das Wesen der Religion nur in das unerschütterliche Vertrauen auf eine ewige, alle Verhältnisse der Welt beherrschende Weisheit und Liebe setzte. Ich beharre dabei, es als unmöglich zu erachten, eine bessere Bestimmnng zu geben. Die tägliche Erfahrung bezeugt ihre Richtigkeit. So oft wir den Religiösen mit dem Irreligiösen vergleichen, haben wir zu bemerken Gelegenheit, daß alles, was sie unterscheidet, nur in dem Besitz und Mangel dieses Vertrauens seine Begründung und volle Erklärung findet; und überall, wo wir im Kreise derer, denen die Religion theuer ist, das schwächere und kräftigere religiöse Leben neben einander erblicken, überrascht es uns von Neuem, daß die Religion in dem Maße an Innigkeit und Kraft zunimmt, als dieses Vertrauen dauernder und unerschütterlicher wird. Selbst wo wir das Vorhandensein eines religiösen Glaubens, einer frommen Ueberzeugung zugeben, aber im Leben die Religion, deren Wahrheit der Geist nicht bezweifelt, vermissen, läuft wiederum die Erscheinung darauf hinaus, daß zwar die Grundlage dieses Vertrauens vorhanden, aber die Kraft noch mangelt, um auf diesem festen Fundamente einen ebenso festen Bau zu errichten. So

derjenigen, welche sich für seine eigentlichen und privilegirten Schüler halten." Karl Schwarz, z. Gesch. der neuesten Theologie. S. 30, II. Aufl.

vernehmen wir, nach welcher Seite wir uns auch hinwenden mögen, von überall den Zuruf: Auf Gott vertrauen ist Religion, und religiöser Glaube ist die Gewißheit, daß Gott ein solches Vertrauen verdient, oder mit andern Worten, daß es ein Wesen gibt, das eines solchen Vertrauens würdig ist. Alles, was außer diesem Bereiche liegt, ist weder ein Bestandtheil der Religion, noch des religiösen Glaubens. Es kann eine Form sein, in welcher sich dieser Glaube ausdrückt, oder mit welcher er sich verbunden hat, ein historisches Motiv zu diesem Glauben, oder eine historische Bürgschaft für ihn; aber es hat unmöglich einen größern Werth, es kann keinen untrennbaren Bestandtheil davon bilden. Ob ich mein Vertrauen auf Gottes unendliche Liebe und Weisheit an die Person Christi knüpfe oder an einen andern Menschensohn, oder aber an Niemand, der auf Erden geboren ist; ob ich Gottes Vaterliebe deßhalb in Christus erblicke, weil er Gottes eingeborner Sohn ist, welchen Gott in die Welt gesandt hat, mich selig zu machen, oder aber, weil er mir besser und kräftiger als alle früheren Gesandten Gottes vom Vater Zeugniß gegeben; ob ich mich festklammre an sein Kreuz, weil nur das Blut, das an diesem Holze geflossen ist, den gerechten Gott mit mir versöhnen und meine Seele vom ewigen Verderben retten kann, oder aber weil ich in diesem schimpflichen Tod die Kraft erkenne, welche auch mich beseelen wird, wenn ich mich innig mit Gott verbunden fühle und es meine Speise und mein Trank ist, für das Kommen seines Reiches zu arbeiten: Dieses alles berührt den religiösen Glauben, aber ist dieser Glaube selbst nicht. Der Grund, auf welchen man seinen Glauben baut, er sei nun stark oder schwach, ist nicht mit dem Glauben selbst zu verwechseln. Wenn auch mein Vertrauen auf Gott durch nichts begründet wird, so bin ich doch, so lange ich dieses Vertrauen besitze, religiös. Wenn auch mein Glaube eitel wäre, und wenn es selbst keinen Gott gäbe, oder wenn er auch nur ein unvernünftiger und liebloser Herrscher wäre, so habe ich doch den wahrhaft religiösen Glauben, so lange ich nur den Glauben besitze, daß er Weisheit und Liebe ist. In dieser Hinsicht bleibt es immer wahr, daß es für die Religion gleichgültig ist, ob die Sätze, an welche sie geknüpft wird, Wahrheit enthalten, vorausgesetzt, daß sie nur fromm sind.[1]) Ich habe hier nur das Wesen, nicht das Recht des religiösen Glaubens im Auge. Wenn der Arbeiter, der sein einziges Kind zu Grabe trug, den Freunde und Bekannte nicht zu trösten vermochten, der aber gläubig und ergeben in den Worten der Schrift Trost findet,[2]) mich doch nicht vollkommen befriedigt; wenn ich, wie groß auch

---

[1]) Spinoza: »Fides non tam requirit vera quam pia dogmata.«

[2]) Ich dachte an das liebliche Bild, das uns Dr. Pierson entwirft: „Ein Finger, rauh und schwielig von der Arbeit, bewegt sich langsam über das heilige Blatt. Es war ein schwerer Tag; jetzt ist es Abend; doch wurde heute nicht gearbeitet. Ueber

das Wohlgefallen sein mag, mit dem mein Auge auf ihm ruht, Lehren verkündige, deren Zweck es ist, auch in ihm Zweifel an der unmittelbaren Eingebung und der Unfehlbarkeit dieser Bibel, welche er im Gegensatz zu allen andern Büchern als Gottes heiliges Wort verehrt, zu erregen, so ist es ihm gegenüber wahrlich nicht im Interesse der Religion, daß ich meine Geisteskräfte anstrenge. Wie sollte ich ihn religiöser wünschen, als er wirklich ist? Der Wunsch wird mich vielmehr beseelen, vom ihm Religion zu lernen, und gewiß entsteht in mir die Befürchtung, daß mein Angriff gegen seine kindlichen Vorstellungen seinem Glauben schaden möchte, der in ihm eine Kraft Gottes zur Seligkeit ist. Wie manches Mal, wenn es mir bang ums Herz ist, wenn die Noth des Lebens mich drückt und die Kraft mir fehlt, um das Auge vertrauend zu dem aufzuschlagen, von welchem alle Dinge kommen, entsteht in mir das Verlangen, diesem Arbeiter gleich zu werden, und wäre es auch nur einen kleinen Theil dieser kindlichen Ergebung einzutauschen gegen all das Wissen, das mit so viel Sorge und Mühe aufgehäuft wurde. Und wenn ich dann trotz meiner Befürchtung, daß mein Zweifel und meine Leugnung vielen Schwachen zum Anstoß gereichen und an mancher Stelle mit dem Unkraut auch den Weizen ausreißen werde, doch den Kampf gegen Meinungen, welche ich mit so viel Schönem und Gutem verknüpft sehe, weiterführe; wenn ich demnach diesen Kampf als meine Pflicht, als die mir übertragene Aufgabe fortbetrachte, so daß ich mich berufen glaube, nicht blos die kleinen Verfolgungen, deren unser Jahrhundert noch fähig ist, sondern selbst das Böse, welches neuen Lehren immer noch anklebt, gering anzuschlagen; dann treibt mich nicht das Recht der Religion, sondern das Recht der Wissenschaft und der Wahrheit, die feste Ueberzeugung, daß ich nicht anders kann und nicht anders darf; und nur insofern glaube ich dann auch der Sache der Religion zu nützen, als sie nothwendig auf dem Boden der Wahrheit fester stehen muß, als auf dem des Irrthums, welcher, wenn auch nicht von mir, so doch gewiß von andern, die das Werk der Zerstörung vielleicht weiter treiben, als es nöthig ist, untergraben wird. Wenn es nicht diese Gewißheit wäre, die im Herzen des Denkers lebt, und ihm die Kraft gibt, nicht blos um viel zu ertragen, sondern besonders auch um viel zu vollbringen, wer würde dann hartherzig, wer ruchlos genug sein, um einen der Kleinen in seinem lebendigen

die Schrift das Haupt gebeugt, sitzt der Arbeiter da: Er hat sein einziges Kind zu Grabe getragen. Die Mutter, die keine Mutter mehr ist, sitzt ihm gegenüber und lauscht. Die Freunde und Bekannten haben sich entfernt, sie konnten ihn nicht trösten. Jetzt hat er das Buch der Bücher aufgeschlagen und buchstabirt gläubig und ergeben die Worte, welche von einem Vater reden, der den Sohn züchtigt, den er lieb hat, zu seiner Besserung, damit das Kind seiner Heiligkeit theilhaftig werde. Und in das betrübte Herz, das der Tod zerrissen hat, träufelt ein Lebensbalsam, der aus dem Schmerz eine unvergängliche Freude hervorsprossen läßt." Gottes Wundermacht u. s. w. S. 8.

Glauben zu erschüttern? Wer wäre leichtfertig genug, die schönsten Blumen zu zertreten, nur um Eine eßbare Frucht mehr zu besitzen, und die reinste Poesie der Menschheit zu zerstören, um die kalte Prosa der Wirklichkeit an ihre Stelle zu setzen? Nein, die fromme Mutter, welche nicht daran zweifelte, daß sie uns in der Taufe einem dreieinigen Gott anvertraut habe, und deren Geist das, was wir als Bluttheologie verwerfen, als höchste Wahrheit, als das göttlichste Mysterium erschien, sie hatte nicht nöthig, von uns Religion zu lernen; denn sie hätte darauf sterben wollen, daß ewige Weisheit und Liebe die Welt regieren, und nur dieser Glaube, wenn auch mit noch so vielen falschen und widersinnigen Vorstellungen gepaart, ist der wahre, der volle Glaube des religiösen Menschen.[1])

Braucht aber dieser Glaube einerseits nichts weiter zu enthalten, so darf er auch andrerseits nicht weniger umfassen. Versteht man unter Dogmen die Meinungen, in welchen ein religiöser Bestandtheil mit Vorstellungen der Weltwissenschaft verschmolzen ist, dann ist man gewiß zu der Behauptung berechtigt, daß die Religion ohne Dogmen bestehen kann und, um vollkommen rein zu sein, von ihnen befreit werden müsse.[2]) Versteht man aber unter Dogmen jede Meinung, jede Vorstellung, welcher Art auch, jede Ueberzeugung, abgesehen von ihrem Inhalt, so ist eine Religion ohne Dogma eine ebenso große Ungereimtheit als ein Gegenstand ohne Eigenschaften. Die Religion ist doch kein Nichts, sondern ein Etwas, und was wirklich Etwas ist, das ist auch etwas ganz Bestimmtes, ist gerade das und nichts Andres, nichts mehr und nichts minder. Wenn man auch zugeben mag, daß sie verschiedene Formen annehmen kann, so muß doch in allen diesen verschiedenen Formen ein und derselbe Inhalt sein, der ihr Wesen bildet, der die Religion selbst ist. Besteht sie in einem Gefühl, dann doch gewiß in einem eigenthümlichen, bestimmten Gefühl; und hat dieses Gefühl seinen Grund in einem Glauben, so muß dies gewiß ein eigenthümlicher, bestimmter Glaube sein, wobei man nicht nur im Allgemeinen und blindlings etwas glaubt, etwas hofft und erwartet, sondern wo Glaube, Hoffnung und

---

[1]) Ich stimme vollständig dem Ausspruch Albertini's bei: „Meine Meinung ist noch immer, daß feste und unerschütterliche Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion nach dem orthodoxen System gewiß ein glückliches und ruhiges Leben gewähre." Aber nicht minder vereinige ich mich mit dem vielbezeichnenden „Aber", das er darauf folgen läßt.

[2]) „Ich kann mir eine Dogmatik sehr wohl denken ohne einen Strahl von Religion," schreibt Marheinecke. Und er fügt noch bei: „Nichts ist in unsern Tagen seltener geworden, als die Frömmigkeit und wahrhaftige Gottesliebe." Wenn wir jetzt nach 62 Jahren diese Klage noch immer wiederholen, werden wir gewiß dabei nicht behaupten wollen, daß in unsern Tagen Mangel an dogmatischem Glauben herrsche.

Erwartung eine bestimmte ganz eigenthümliche Natur besitzen.[1] Wenn ich es sagen soll, was die Religion und der religiöse Glaube eigentlich ist, muß ich Worte gebrauchen, welche eine klare und deutliche Vorstellung geben, und wodurch das, was ich bestimme, sowohl an sich selbst klar, als auch von allem andern charakteristisch unterschieden wird. Schöne Klänge, bei denen sich aber nichts Bestimmtes denken läßt, die vielleicht selbst eine Ungereimtheit und einen Widerspruch in sich enthalten, nützen hier nichts. Wenn ich von Weisheit und Liebe rede, weiß ich, was die Worte bedeuten; denn in beschränktem Maße finde ich diese Eigenschaften in mir selbst und in meinen Mitmenschen; und wenn ich sie nun in Gott unbeschränkt und vollkommen denke, bilde ich mir einen klaren Begriff, in welchem durch alles, was ich zeitlich und relativ böse nenne, schlechthin kein Widerspruch entsteht. So bildet sich mir eine ganz bestimmte und klar umschriebene Vorstellung, wenn ich den religiösen Glauben nur den Glauben an eine alles beherrschende Liebe und Weisheit nenne. Wenn ich dagegen die Religion als „die schöne Vermischung des Gütigen und des Geheimnißvollen, des Kindlichen und des Erhabenen, von Lebenslust und Weltverachtung"[2] erkläre, so ist zwar Klang, aber kein Sinn in den Worten. Sinn kann ich nur dann hineinbringen, wenn ich gerade diese Weisheit und Liebe, beide als unendlich und weit meine Fassungskraft überragend gedacht, darin aufnehme. Und ebenso hat es zwar Klang, aber keinen Sinn, wenn ich das Wesen der Religion mit den Worten zu definiren glaube, sie sei „Gemeinschaft mit dem Unendlichen, mit dem Unsichtbaren."[3] Wie vieler Erörterungen bedürfen diese Begriffe noch, bevor ich daraus das Recht deduciren kann, um von Glauben, Vertrauen und Religion zu sprechen! Erziele ich dies in meiner Erörterung, so komme ich gerade wieder bei derselben unendlichen Weisheit und Liebe an. Welche Bedeutung hat denn sonst auch „das Unendliche, das Unsichtbare" für mein Gemüth und für mein Leben? Wahrlich, schön klingt der Zuruf in meine Ohren[4]): „Wenn das Herz an der Gemeinheit und

---

[1]) Wenn Göthe vom Glauben sagt: „Beim Glauben kommt alles darauf an, daß man glaubt; was man glaube, ist völlig gleichgültig," so ist er doch vernünftig genug, um darauf folgen zu lassen: „Der Glaube ist ein großes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringt aus dem Zutrauen auf ein übergroßes, übermächtiges, unerforschliches Wesen. Auf die Unerschütterlichkeit dieses Zutrauens kommt Alles an; wie wir uns aber dieses Wesen denken, dies hängt von unseren übrigen Fähigkeiten, ja von den Umständen ab, und ist ganz gleichgültig." Man sieht, ein Umstand ist doch nicht gleichgültig: Dieses Wesen muß immer als „übergroß, übermächtig, unerforschlich" und außerdem als unseres Vertrauens für Gegenwart und Zukunft vollständig würdig gedacht werden. Bei wem sollte dies sonst möglich sein, als bei einem Gott von unendlicher Weisheit und Liebe?

[2]) Dr. Pierson, a. a. O. S. 8.

[3]) Pierson, a. a. O. S. 6.

[4]) A. dems. O. S. 6 f.

Eitelkeit der Welt Ekel empfindet, wenn wir unsrer eignen Schwachheit uns bewußt werden, wenn das Auge sich endlich öffnet und wir auf der vollen Mittagshöhe unsres Lebens mit einem Lächeln des Mitleids, mit einer Thräne der Wehmuth der Träume der Ehrsucht und Sinnlichkeit gedenken, welche in unserm schlummernden Zustande unsre vergänglichen Freuden ausmachten, — dann geht der Mensch in sich. Er zählt seine Todten, die nicht zu zählen sind. Er verlangt nach einem Leben, das von keinem Sterben weiß. In allem Begrenzten fühlt er sich beengt, wie in einem Kerker; ihn dürstet nach dem Unendlichen. Was seine Augen sehen, kann sein Herz nicht fesseln; das Unsichtbare erscheint ihm als sein wahres Vaterland. Da flüstert eine geheimnißvolle Stimme in sein Gemüth. Die Stimme wird stärker und vermischt sich mit andern Stimmen: Eine Symphonie kindlicher Erinnerungen, männlicher Erfahrungen, poetischer Erwartungen. Und wenn die Symphonie schweigt, ruft der Wiederklang in sein Gemüth: Gott!" Ich wiederhole es, das klingt in der That schön; aber es bleibt auch bei diesem schönen Klang. Oder worauf läuft das alles hinaus? Ein überspanntes Gemüth, das aus der Erfahrung nur gelernt hat, an der Welt Ekel zu empfinden,[1]) unzufrieden mit sich selbst und mit seiner Umgebung, seufzt nach etwas Anderem, nach etwas Besserem. Da flüstert eine Stimme. Man nennt sie geheimnißvoll; besonders aber bleibt es geheimnißvoll, was sie wohl flüstert. Sie wird stärker, sie vermischt sich mit andern Stimmen. Welcher Art diese sind und was sie sagen, vernimmt man wieder nicht; jedenfalls scheint eine Symphonie zu entstehen. Und wenn diese schweigt, bleibt noch ein Nachklang, der „Gott!" ruft. Alles geheimnißvoll genug! Und solch ein wunderliches Träumen heißt Religion, Religion erworben auf „dem Weg des Gefühls, der Mystik". Ist denn der Anfang schon das Ende? Ist der erste Schritt über die Grenze schon die Eroberung des Landes? Ich will es zugeben, aus all diesem Verlangen und Flüstern kann unter günstigen Umständen Religion entstehen; aber die Saat ist immer noch nicht die Pflanze. Ueberdieß, während die Saat wenigstens den Keim der Pflanze birgt, wird aus

[1]) Wie viel reifer ist doch die Lebensweisheit, welche aus den trefflichen Worten Thackeray's in seinem Pendennis spricht: „Mancher Schwärmer, der ein böses Gewissen hat, entflieht der Welt ganz und gar in wirklichen oder eingebildeten Klostermauern, aus denen er nur aufwärts nach der Luft und dem Himmel schauen kann, außer welchem es keine Ruhe und nichts Gutes gibt. Aber die Erde, auf der unsre Füße ruhen, ist das Werk derselben Macht, welche dorten das unergründliche Blau geschaffen, in dem die Zukunft liegt und das unser Blick durchdringen will. Er, der die Arbeit zur Bedingung des Lebens machte, bestimmte auch Anstrengung, Krankheit, Armuth, Mißgeschick, Glück, — bestimmte Diesem den ersten Platz und Jenem Kampf, in der Stille gekämpft mit dem großen Haufen der Menschen, — bestimmte Jenem einen schmachvollen Fall, oder eine Lähmung der Glieder, oder unerwartetes Unheil, — Jedem irgend eine Arbeit auf dem Boden, den er betritt, bis er wieder in dessen Schooß gelegt wird."

all diesem unbestimmten Fühlen vielleicht auch etwas ganz Andres als Religion hervorsprossen. Nach dem Besseren verlangen, heißt noch keineswegs es erreichen, und wer Durst leidet, bleibt vielleicht immer von der kühlenden Quelle fern. Ebenso gut als Religion kann aus all diesem Bangesein und dieser Sehnsucht Zweifel, Unthätigkeit, fruchtloses Nachdenken, Verzweiflung und Selbstmord folgen. So unendlich weit ist dieser Gefühlsweg noch von der Religion entfernt. Nur dann wird er zu ihr führen, wenn das unbestimmte Fühlen eine bestimmte Form erhält, wenn das Ekelempfinden dem Verständniß und der Ergebung weicht, wenn das Herz in der Anerkennung einer ewigen Weisheit und Liebe überall sein wahres Vaterland finden lernt, wenn es hier die Verwicklung des Dramas erblickt, anderswo die Lösung erwartet.

Ebensowenig aber kann ich in dem Religion erblicken, was als eine andre Form derselben dargestellt wird. „Der philosophische Blick", so sagt man[1]) „merkt auf die Erscheinungen der Welt. Er sichtet und scheidet, er verbindet, er entdeckt Gesetze, Ordnung und Harmonie. Unter dem sinnlich wahrnehmbaren Kleide der Schöpfung ahnt die menschliche Vernunft das ihr Verwandte, das jedoch zugleich eine unbestreitbare Erhabenheit erkennen läßt. Der Geist kommt mit dem Geiste in Berührung, bald hier, bald dort, in stets ausgedehnterem Maßstabe. Das Mannigfaltige offenbart das Bleibende seines Grundtypus, die Vielheit drückt sich im Denken als eine Einheit ab, und der Denker schreibt an die Pforte seiner Weltanschauung: Gott ist das schlechthin unendliche Wesen." Alles dieses führt uns nicht mit Nothwendigkeit zu Gott, sondern an und für sich nur bis zur Welt als einem Ganzen, als einem unendlichen Systeme endlicher Dinge, dessen Dasein selbst der strengste Atheist nicht leugnen wird. Der Verstand entdeckt Gesetze, Ordnung, Harmonie. Kein Wunder! Wie wäre das Gegentheil möglich, wo alle Gegenstände, welche auf einander einwirken, natürlich eine ganz bestimmte Kraft und eine ganz bestimmte Wirkungsweise besitzen? Ist aber diese Ordnung, die werden mußte, die nicht anderes als werden konnte, noch etwas weiteres, als nur geworden? Ist sie gewollt, beabsichtigt? Gewiß, die Kräfte, welche wir in der Welt bemerken, sind größer als die unsern; aber sind sie deßhalb schon mit unsrer Vernunft verwandt? Ueberall findet unser Geist Kraft; aber findet er darum auch überall Geist? In unserem Denken drückt sich die Vielheit als eine Einheit ab; aber ist sie eine Einheit auch außer unserem Denken? Wie weit bleiben wir mit allen diesen Betrachtungen von Gott entfernt! Willkürlich macht ihr eure Weltordnung zu Gott. Behauptet daher nicht, daß die Weltordnung euch Gott geoffenbart habe. Genügt sie euch aber einmal nicht, fühlt ihr das Bedürfniß nach einem Gott, der sie erklärt, durch den sie allein möglich ist; erkennt ihr diesen Gott als eurer Vernunft verwandt,

[1]) Dr. Pierson, a. a. O. S. 7. folg.

aber unbestreitbar über ihr erhaben; nehmt ihr keinen Anstand, ihn Geist und zugleich das unendliche Wesen zu nennen; beugt ihr euch vor ihm in den Staub und betet ihn als den absoluten, den unendlichen Geist an,[1]) so scheut euch auch nicht vor dem, was aus allen diesen Behauptungen folgen muß! Wie? Gott sollte Geist und Vernunft sein, mit unserem Geist und mit unserer Vernunft verwandt, aber unbegrenzt und vollkommen, und doch keine Weisheit und Liebe! Welche Vorstellung macht ihr euch denn von eurer eignen Vernunft und eurem eignen Geiste? Könnt ihr euch eine Vernunft denken, welche vollkommen ist und doch keine Weisheit? Welche durch ihre Vollkommenheit zum Schaffen veranlaßt wird, zum Schaffen ihr verwandter Wesen, die Geist und Vernunft wie sie sind, und welche doch ihre vernünftigen Geschöpfe nicht liebte? Mein Begriff übersteigt weitaus eine solche Vorstellung. Nehmt doch, wenn es euch beliebt, den Materialismus an und leugnet, wie in euch selbst, so auch außer euch, alles Dasein von Vernunft und Geist, um an nichts andrem als an Stoffwechsel festzuhalten; es ist dann, ich muß gestehen, Einheit in eurem Denken. Aber wenn ihr außer euch und hoch über euch noch eine Vernunft und einen Geist, den ihr unendlich nennt, anerkennt und außer euch selbst das Vorhandensein von Weisheit und Liebe leugnet, dann tragt euch nicht länger mit der Einbildung, daß die wahre Achtung vor der Logik euch ganz vorzüglich beseele.[2])

---

[1]) Dr. Pierson, a. a. O. S. 75.

[2]) Wie Dr. Pierson keinen klaren Begriff von dem Wesen der Religion hat, so hat er ebensowenig einen klaren Begriff von dem, was er gegenwärtig annimmt oder bestreitet. Es hat allen Anschein, als ob er die Religion verwerfe, sobald sie etwas mehr, als blos ein schöner, poetischer Traum sein will. Diesen Eindruck machen denn auch seine letzten Schriften auf Jedermann, und deßhalb werden sie auch von Manchen streng getadelt, von Andern dagegen, deren Meinungen in diesem Punkte nur allzubekannt sind, hoch gepriesen. Gleichwohl will er keineswegs „der Religion abgeneigt“ genannt werden. Manchmal scheint denn auch in der That sein Eifer gegen etwas ganz andres, als was er für Religion hält, und zwar nur gegen die Vorstellung von Gott als unendliche Weisheit und Liebe gerichtet, d. h. gegen den Gottesbegriff, an dessen Entwicklung ich meine Kräfte versucht habe. Dann nimmt er dagegen wieder (a. a. O. S. 88. folg.) meine Worte, in welchen ich von Gottes „ewiger Weisheit und Liebe“ rede, ohne Anstand auf und erblickt darin „das Programm einer wahrhaft modernen Theologie, eines religiösen Glaubens für unsre Zeit“, nur weil ich da den absoluten Werth des Menschen unberücksichtigt lasse. So gilt daher seine Polemik nicht länger meiner Definition der Religion und des religiösen Glaubens, sondern ausschließlich meiner Anerkennung von dem bleibenden Werth des Menschen auch für Gott. Verhält sich dies so, dann stimmen wir in der Anerkennung des Rechts und des Wesens der Religion überein, und unsre Meinungsverschiedenheit bezieht sich nur auf die Frage, ob das Reich Gottes nicht blos in den letzten Menschen, sondern in jedem Menschen zur Erscheinung kommen wird. Kann es aber, wenn wir beide auf religiösem Gebiete bleiben, zweifelhaft sein, wer aus diesem Streit den Sieg davontragen muß? Wenn

Meine Untersuchung über das Wesen der Religion, über ihr Entwicklungsgesetz, über die höchste erreichbare Form, ist hiermit zu Ende. Was in allen Jahrhunderten stets versucht wurde, habe ich aufs Neue unternommen, den Glauben darzulegen, wie er sich für unsre Zeit geziemt, und somit für alle folgenden Zeiten. Denn wenn auch die Wissenschaft unsres Jahrhunderts noch einer endlosen Erweiterung und Entwicklung fähig ist, so kann doch ihr Charakter keine Veränderung, erleiden. Von dem eingeschlagenen Wege, von dem Wege der Erfahrung wird sie nie mehr abweichen. Auch ihr Ziel wird kein andres werden, als es gegenwärtig ist, die Kenntniß des Zusammenhangs der Erscheinungen, der gegenseitigen Einwirkung der endlichen Dinge und der Gesetze, welche in dieser Einwirkung hervortreten. Ihre Ueberzeugung wird beständig an Stärke gewinnen, daß alles, was geschieht, mit Nothwendigkeit geschieht, und daß nichts anders sein konnte, als es wirklich ist. Ein Glaube, der von der Wissenschaft unsres Jahrhunderts nichts zu fürchten hat, kann daher auch durch die aller kommenden Jahrhunderte nicht entnervt werden. Er wird für sie bleiben, was er für unsre Tage ist, eine Vorstellung, welche sie zwar nicht als die einzig mögliche allen Einwürfen zu entziehen, aber ebenso wenig widersinnig und vor dem Richterstuhl der Vernunft verwerflich zu nennen vermag. Die Nothwendigkeit, um welche es ihr allein zu thun ist, erleidet in nichts Abbruch, möge man sie nun als Frucht des Zufalls oder als Werk einer ewigen Weisheit, als blos geworden, oder als in ihrem Werden auch beabsichtigt betrachten. Ja ich wage sogar vorauszusagen, daß durch die Zunahme des Wissens die letztere Anschauungsweise um so mehr den Beifall der Vernünftigen finden wird, als die Erfahrung stets klarer einsehen lehrt, wie so vieles, was sie früher verwarfen und sich als unzweckmäßig dachten, später, in seinem Zusammenhange mit vielleicht sehr ausgedehnten Folgen begriffen, auf ihre höchste Bewunderung Anspruch machte. Wenn wir auch die Fäden eines großen und herrlichen Gewebes überall mit einander verbunden sehen, so bleibt doch, so lange wir nur

uns beiden das Recht der Religion unbestrittene Thatsache ist, welche Religion wird dann die höhere sein, diejenige, welche in Gott einen hartherzigen Herrscher erkennt, oder sie, die Gott als Vater und Erzieher aller der Wesen verehrt, welche durch ihre Vernunft einer Erziehung fähig sind? Oder sollte dieser Begriff einer Erziehung nicht festzuhalten sein, ohne an Wunder zu glauben? Dies ist in der That die festgewurzelte Ansicht, aber auch nach meiner Meinung der größte Irrthum von Dr. Pierson. Er kann sich nicht vorstellen, daß die Welt, welche gewiß von Anfang an nicht darauf angelegt ist, alle Körper gesund zu machen, doch bestimmt darauf angelegt sein könne, alle Geister für das Reich Gottes heranzubilden. Er meint, daß die moderne Weltanschauung, weil sie eben so sehr für das Geistige, als für das Physische bei Anerkennung der unbeschränkten göttlichen Causalität alle göttliche Dazwischenkunft, alle Wunder ausschließt, auch beide Gebiete überall mit demselben Maßstabe bemessen solle; als ob nicht für Gott, wie es schon für uns sein sollte, der Stoff als Mittel, der Geist aber als Zweck gelten könnte.

einen sehr kleinen Theil überblicken, vieles übrig, was uns an keinem Verstand, keinen Plan und kein Kunstwerk denken läßt. Aber wissen wir nicht aus eigner Erfahrung, daß häufig, je mehr sich das Ganze vor unserm Auge entrollte, auch mit unserm Verständniß unsre Eingenommenheit für die Sache wuchs, bis daß wir endlich über die Größe des Künstlers und die vollkommene Schönheit des Planes und der Ausführung nicht den geringsten Zweifel mehr hegten? So führt nicht selten der Verstand zu Demuth, wo der Unverstand eitlem Hochmuthe Raum gibt. Sollte denn die Erwartung so unbegründet sein, daß, je tiefer der Blick der Wissenschaft in die irdischen Dinge eindringt, es ihr um so wahrscheinlicher vorkommen werde, daß die Ursache dieser Welt unbegrenzte Weisheit ist, oder mit andern Worten, daß der religiöse Glaube auch ein vernünftiger genannt werden könne?

Nur noch eine Frage bleibt mir zur Beantwortung übrig, nicht von religiösem, sondern nur von historischem Interesse. Sie betrifft nicht die Art unsres Glaubens, sondern nur seinen Namen, nur das Recht, diesen Namen einer historischen Person zu entlehnen. Dürfen wir unsern Glauben christlich und uns selbst Christen nennen? Dürfen wir, ja müssen wir dies thun? Sind wir dazu berechtigt? Ist es mehr noch als dies, ist es unsre Pflicht?

Für die Religion ist diese Frage ganz gleichgültig. Diejenigen, welche sie verneinend beantworten, können nicht von uns erwarten, daß ihre Beweisführung, selbst wenn wir außer Stande wären, deren Richtigkeit zu bestreiten, uns dazu bewegen sollte, eine andre Ueberzeugung als den wahrhaft religiösen Glauben anzunehmen. Wir würden bleiben, wer wir sind, und uns nur einen andern Namen wählen. Wir würden nicht unsre Ansicht von der Religion zu ändern beginnen, sondern nur von dem Christenthum, und zwar würden wir eine viel geringere Meinung von ihm hegen, als dies jetzt gewöhnlich der Fall ist. Wäre es, um Christ zu sein, nicht genug, den Lebensweg in Freud und Schmerz mit unerschütterlichem Glauben an Gottes ewige Weisheit zu wandeln, ihn zu lieben, dessen vollkommene Liebe zu uns wir bekennen, fest zu vertrauen auf das Kommen des Himmelreichs, als dessen Bürger jeder von uns berufen und bestimmt ist, und eifrig mitzuwirken, um das Nahen dieses Tages zu beschleunigen, wo Gott in Allen Alles sein wird, so würden wir wenig Ehrfurcht für das Weitere, was noch obendrein oder aber für das Andre, was vielleicht mit Ausschluß dieses verlangt würde, in uns fühlen. Uns würde das Ungenügende vollständig genügen, und wir würden keinen Augenblick noch etwas Weiteres wünschen. Oder worin sollte dieses Weitere zu suchen sein, daß es uns noch mehr als all dieses bestechen könnte? Ich höre nur von dem Glauben an das Uebernatürliche sprechen. Sollte es darauf vor allem ankommen? Genügt es nicht, an Gottes Weltregierung, an seine Vorsehung zu glauben; muß ich außerdem in Beziehung auf die Art dieser Vorsehung gerade der Ansicht

sein, daß sie sich übernatürlicher Mittel bediene? Daß sie dies überall thut, kann ich doch in keinem Falle annehmen. Daran denkt selbst der strengste Supranaturalist nicht. Es fällt ihm nicht ein, die Bewegung der Himmelskörper, die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, den Wechsel der Jahreszeiten einem besondern Eingreifen der Gottheit zuzuschreiben. Er denkt zwar auch bei diesen Erscheinungen, ebenso wie wir, an Gott, aber er erkennt darin auch, ebenso wie wir, Gottes Wirksamkeit als eine natürliche an und trägt kein Bedenken, von Naturgesetzen zu reden, nach welchen er all sein Voraussagen und sein Thun bemißt. Ich kann somit Christ sein, wenn ich auch das Uebernatürliche für weitaus die meisten Vorgänge verwerfe. Nur bei einzelnen Thatsachen scheint es, als müßte ich auf die Gefahr hin, meinen Christennamen einzubüßen, das Wunder festhalten. Aber welche sind diese denn? Diejenigen, von welchen im Leben der Heiligen zu lesen ist? Doch ich sehe, daß sie von Millionen Christen als Aberglaube verworfen, und ohne irgend welche Untersuchung über den Charakter der Zeugen, welche sie uns berichten, darüber gespottet wird. Und so wage ich es, mich auch ferner Christ zu nennen, wenn ich auch keiner einzigen dieser Lebensbeschreibungen, insofern sie Wunder enthalten, Glauben beimesse, ja wenn ich mich sogar so wenig darum bekümmere, daß ich niemals irgend welche Notiz davon nehme. Mag ich auch im letztern Falle ein schlechter Kenner der christlichen Culturgeschichte sein, so werde ich darum nicht verdienen, ein schlechter Christ zu heißen. Und sollte es sich mit den andern Wundern, welche in der christlichen Kirche geglaubt wurden oder noch immer geglaubt werden, anders verhalten? Mit den Wundern des alten Testaments? Sollte man mir mit Recht den Christennamen streitig machen, wenn ich meinen Verstand nicht unter dem Glauben an die Sündfluth, an die Arche Noah's, an die zehn Plagen, an die Männer im Feuerofen, und was dergleichen mehr, gefangen nehmen kann? Oder mit den Wundererzählungen der fünf ersten Jahrhunderte, oder wenigsten der drei ersten bis zur Zeit Constantin's des Großen? Vielleicht will man sich in allen diesen Stücken besonders freigebig und duldsam erweisen. Wir sind gewohnt von den Orthodoxen unserer Tage, ja selbst von ihren Bannerträgern sehr viele Aussprüche zu vernehmen, welche unsre Dortrechter Väter als teuflischen Unglauben verdammt hätten. Aber wo soll denn die Grenze sein? Werde ich den Christennamen ablegen müssen, wenn ich die Verwandlung von Wasser in Wein nicht länger glauben kann? Auch dann noch, wenn meine Verwerfung nur darauf beruht, daß dieses Wunder nur in dem vierten der von der Kirche angenommenen Evangelien erzählt wird, und daß ich dieses Evangelium unmöglich für das Werk des Jüngers, den Jesus lieb hatte, halten kann, sondern als eine Schrift aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts betrachten muß? Oder besteht schon in dieser Ansicht meine unverzeihliche Ketzerei? Muß ich, um Christ zu sein, über die Echtheit eines Buches, über die Zeit seiner

Abfassung gleicher Ansicht sein, wie mein Nachbar? Vielleicht will man doch nicht so weit gehen. Vielleicht ist man in diesem Punkte selbst vom Zweifel angesteckt. Vielleicht hat man auch die Stoffverwandlung aufgegeben, und vielleicht nicht nur, oder nicht besonders aus dem angeführten Grunde, sondern weil man vielmehr einen geheimen Widerwillen gegen das Wunder als solches hegt, aus einer geheimen Scheu vor der Annahme von etwas Uebernatürlichem in der Reihe der Ereignisse.[1]) Was schadet es auch, wenn man der Kritik dieses eine Wunder zum Opfer bringt? Es bleiben immer noch Wunder genug, welche man um keinen Preis aufgeben wird. Wunder genug? Soll denn der Maßstab, welchen man an die eine Erzählung legt, bei der andern verworfen werden? Wollt ihr die Verwandlung von Wasser in Wein für eine Erdichtung halten, nicht aber die Vermehrung der Fische und Brode, nicht das Wandeln auf dem Meere, nicht die Erweckung des Lazarus, nicht die Geburt von einer Jungfrau? Oder wollt ihr mich selbst dann noch einen Christen nennen, wenn ich dieses alles als Mythe oder als Legende betrachte, wenn ich nur ein einziges Wunder anerkenne, das Wunder der Auferstehung Jesu? So weit gehen in der That Manche von euch. Alle Thatsachen mögen wir als natürliche ansehen, in allen das Uebernatürliche verwerfen; nur bei dieser einzigen muß es anders sein. Warum aber gerade bei dieser einen allein? Doch nicht, weil eure Aussichten hier noch immer besser stehen als sonst irgendwo. Wenn das euer Beweggrund wäre, würde eure Ehrlichkeit und ebenso euer Verstand wenig werth sein. Oder habt ihr eure Augen verschlossen für alle die Einwürfe, welche sich, auch wo man an dem Wunderbegriff keinen Anstoß nimmt, gegen die Erzählung dieser Auferstehung erheben? Und wenn ihr andere Erzählungen verwerft, nur weil das Wunder als solches euch ein Stein des Anstoßes ist, den ihr selbst mit allen Kunstgriffen einer natürlichen Erklärung aus dem Wege zu räumen sucht, glaubt ihr denn in allem Ernst, daß ihr hier an diesem Steine nicht straucheln könnt? Doch ich will einmal den Fall setzen, ihr hättet in eurem Glauben an Jesu Auferstehung Recht, — sie zu bestreiten liegt außer dem Bereiche meiner Aufgabe — so bleibt es immerhin ein Räthsel, wie ihr in diesem Glauben das

[1]) Selbst die Biographen Jesu, welche an der Stoffverwandlung festhalten, aber durch elende Künsteleien sie natürlich machen wollen, sind voll von diesem Widerwillen und dieser Scheu. Dieses ist unter anderm bei Olshausen der Fall, welcher sie deßhalb für annehmbar hält, weil Gott ja jedes Jahr Wasser in Wein verwandelt! Warum findet ein so erbärmlicher Trugschluß Beifall und Bewunderung, warum sonst, als weil man selbst an dem Wunder als solchem nicht recht anbeißen will, weil man mit dem Verstande ungläubig ist, wenn man auch mit den Lippen gläubig bleiben möchte, so gläubig selbst, daß man als Apologet des Wunders auftreten will! Und das heißt dann Apologie des Christenthums! Kann man das Christenthum ärger beleidigen, als wenn man seine Vertheidigung von so trivialen Spitzfindigkeiten erwartet, von so kranken Hirngespinnsten?

Kennzeichen des Christen suchen und jeden aus der christlichen Kirche ausstoßen wollt, der ihn dreist verwirft. Bin ich kein Christ, auch wenn mich die Religion, die Jesus hatte, dasselbe Vertrauen, dieselbe Liebe zum Vater beseelt, auch wenn der Geist, der in Christo war, in mir wohnt, auch wenn es meine höchste Lust ist, den Willen des Vaters zu thun, nur weil ich es für unglaublich erachte, daß Jesus als ein wirklich Todter begraben worden und darnach lebend aus dem Grabe auferstanden sei? Ich will euch nicht einmal fragen, ob in diesem Falle der Stifter des Christenthums nicht nothwendig der schlechteste Christ wäre, euch nicht fragen, ob er irgendwo gesagt hat: Daran soll man erkennen, daß ihr meine Jünger seid, daß ihr glaubt an meine Auferstehung am dritten Tage. Ich will euch nur darauf verweisen, daß ihr Wissenschaft und Religion leichtsinnig verwirrt. Eure Untersuchung der Natur, der Geschichte, der Schriften des neuen Testaments hat euch veranlaßt, in der überlieferten Erzählung von Jesu Auferstehung nichts Anstößiges zu finden. Meine Untersuchung dagegen hat mich zu der Ansicht geführt, daß ich es hier mit einer Erdichtung, nicht mit einer Thatsache zu thun habe. Den Fall gesetzt, das Recht wäre auf eurer Seite. Gut, dann habt ihr besser, genauer und vollständiger untersucht, als ich dazu im Stande war; als Männer der Wissenschaft, als Naturkenner, als Kritiker steht ihr über mir. Aber deßhalb auch als Christen? Es ist dann ein Beweis, wie weit euer Verstand den meinen überragt, wie viel richtiger eure Methode als die meine ist, daß ihr von der Regel, an die ihr euch sonst zu halten pflegt: Das Grab gibt seine Todten nicht zurück, eine Ausnahme gestattet. Aber beweist es etwas für die Lauterkeit eures Christenthums? Es spricht dann gewiß für die Uebung und Consequenz eurer Kritik, daß ihr „die vielen Leiber der Heiligen, die da schliefen", welche „nach Jesu Auferstehung in die heilige Stadt gingen und Vielen erschienen",[1]) am liebsten der Vergessenheit Preis gebt, aber an Jesu Wiederbelebung nicht den geringsten Zweifel duldet. Aber zeugt es auch für den christlichen Sinn, der in euch wohnt? Wahrlich, wenn es so wäre, dann wäre das Christenthum nicht Religion, sondern Wissenschaft, nicht Sache der Kirche und der Predigt, sondern der Schule und des Katheders; dann ist nicht derjenige der beste Christ, welcher am meisten in die Fußstapfen Jesu Christi tritt, sondern derjenige, welcher am besten darauf eingeübt ist und das meiste Talent zeigt, die kritischen Einwürfe zu widerlegen, welche beim Lesen der Bibel in denkenden Köpfen sich erhoben haben. Aber hört dann auf, von uns Achtung für ein solches Christenthum und für solche Christen zu fordern! Erwartet Achtung von uns vor demjenigen, welcher im Glück bescheiden dankbar, im Unglück ruhig ergeben, unter allen Wechselfällen des Schicksals gläubig und vertrauend ist, vor jenem, der sich der Liebe Gottes

---

[1]) Matth. 27, 52 folg.

rühmt und darnach strebt, vollkommen zu werden, gleichwie Gott vollkommen ist! Aber verlangt von uns kein Interesse für die Wissenschaft, welche ihr in euern Apologeten uns vorführt! Wenn das, was sie vertheidigen, wofür sie aus allen Kräften eifern, das Christenthum ist, dann hat es mit unsrer Religion nicht die mindeste Gemeinschaft, und es ist uns dann nicht blos vollständig gleichgültig, ob ihr der Religion, an der wir mit ganzem Herzen hängen, den Namen einer christlichen absprecht, ja wir weigern uns sogar, einen Namen zu tragen, der das, was uns als das Höchste gilt, an etwas, dem wir so geringen Werth beilegen, binden will. Ist dagegen das, was wir Religion nennen, das Christenthum, so setzen wir einen Ruhm auf den Christennamen und fordern ihn als unser Recht. Ist aber das Christenthum etwas andres, sind wir mit all der Religion unsres Herzens und unsres Lebens doch keine Christen, wohlan dann begnügen wir uns mit dieser Religion und verzichten für immer auf den Christennamen!

So wenig hängt die Frage, ob das, was ich als Religion dargestellt, Christenthum genannt werden muß, und ob das, was ich als religiösen Glauben bezeichnete, auch christlicher Glaube ist, mit unsern religiösen Interessen zusammen. In welchem Sinne man auch diese Frage beantworten mag, so hat sie doch immer nur historische Bedeutung. Wir dürfen sie daher auch nur historisch behandeln.

Ist der Glaube an Gottes vollkommene Weisheit und Liebe, die Anerkennung Gottes als unsres Vaters, der christliche Glaube? Beim ersten Anblick scheint die Frage wenigstens insofern verneinend beantwortet werden zu müssen, als wir in diesem Glauben nur einen kleinen und zwar nur einen sehr kleinen Theil des christlichen zu erkennen vermögen. Denn welches Glaubensbekenntniß wir auch aufschlagen, von dem an, welches die Kirche mit Unrecht den Aposteln zugeschrieben, bis auf die herab, auf welche die verschiedenen Kirchengemeinschaften sich noch immer zu berufen pflegen, so oft sie ihre charakteristischen Unterscheidungsmerkmale deutlich hervorheben wollen, überall finden wir unendlich mehr als Inhalt des Glaubens aufgeführt, häufig sogar mit wiederholter Versicherung, daß, wer an einem dieser vielen Artikel zu zweifeln wagt, verdammt sei. Anders aber gestaltet sich unser Urtheil, sobald wir unsern Blick nicht auf dem oberflächlichen Scheine ruhen lassen, sondern auch hier in das Wesen der Sache dringen und auf die Entwicklung der Zeiten merken. Achtzehn Jahrhunderte hat das Christenthum auf Erden bestanden und sich immer weiter ausgebreitet. Man hat fortwährend über die richtige Auffassung, über den wahren Inhalt dessen, was man glauben müsse, gestritten. Die verschiedensten Formen wurden angenommen, und was die eine Zeit als unentbehrlich verkündigte, wurde von einer der nächsten Generationen als unnöthig auf die Seite geschoben, vielleicht selbst als schädlich, als verderblicher

Irrthum verdammt, während vielleicht auch die vorhergehende Generation nie einen Werth darauf gelegt, ja es selbst nicht einmal in ihren Ideenkreis aufgenommen hatte. Nehmt, welchen Glaubensartikel ihr wollt, aus irgend einem beliebigen Bekenntnisse und verfolgt ihn durch die achtzehn Jahrhunderte der christlichen Kirche, was findet ihr anders, als eine Geschichte der reichsten Abwechselung? Zuerst entdeckt ihr von dem Artikel nichts; es findet sich noch Niemand, in dessen Geiste er entstanden wäre; ohne daran zu denken, lebt die Kirche und äußert ihre kräftige Wirksamkeit; sie kann ihre erhabene Aufgabe auch ohne dieses Dogma erfüllen. Erst allmählich seht ihr es entstehen. Ihr bemerkt den Keim, aus dem es aufwächst; die Ursache, aus welcher es entstanden ist; den Denker, der zuerst seine Ansicht darin ausdrückte, könnt ihr häufig ganz genau bezeichnen. Nachdem es einmal ausgesprochen ist, findet es noch lange nicht überall Aufnahme. Es wird im Gegentheil bestritten, und von Vielen weniger als widersinnig und unvernünftig, denn als antichristlich, ja selbst als Verleugnung Gottes verworfen. Verschiedene Länder und Völker seht ihr nicht selten unter feindlichem Banner kämpfen. Was in Kleinasien als unzweifelhafte Wahrheit gilt, wird in Afrika oder Rom als gottlose Ketzerei ausgeschrieen. So heftig wurden vielleicht die Gemüther aufgeregt, daß die eine Partei sich für immer von der andern lossagt, und kämpfende Kirchengemeinschaften entstehen, welche in ihrer Erbitterung auch dann noch beharren, wenn der Zwiespalt, der sie ursprünglich trennte, nur noch in der Erinnerung Einzelner fortbesteht und vielleicht für Niemand mehr die geringste Bedeutung hat. Wer dächte hier nicht an die Trennung zwischen Morgen- und Abendland wegen des heillosen: „filioque"? [1]) an den Zwiespalt zwischen Lutheranern und Reformirten, herbeigeführt durch die verschiedene Ansicht, ob das Wörtchen ist in der Abendmahlsformel wörtlich zu verstehen sei, oder nicht? An den Streit über die Prädestination zwischen Remonstranten und Contraremonstranten, welche auch jetzt noch getrennt von einander fortbestehen, wiewohl die frühere Veranlassung zum Zwiespalt schon längst für beide alle Bedeutung verloren hat [2])? Wie dem auch sei, der Glaubensartikel, allmählich entstanden, anfangs

[1]) Die Lehre über den Ausgang des heiligen Geistes, welchen die abendländische Kirche nach Ausbildung der Trinität auch vom Sohne lehrte und diese Lehre dem athanasianischen und dem nicänischen Symbole beifügte (credo in spiritum sanctum, qui procedit a patre »filioque«) ward das Feldgeschrei zwischen Morgen- und Abendland, unter welchem beide um ganz andre Interessen kämpften, als um den Ursprung des heil. Geistes, bis sich die Trennung 1054 vollendete. (Anm. d. Uebers.)

[2]) Wenn auch die Trennung äußerlich noch fortbesteht, so hat sich dieselbe doch insofern ausgeglichen, als in Remonstrantenkirchen die Kanzel auch reformirten Geistlichen eingeräumt wird und umgekehrt. Getreu dem Princip ihrer fünf Artikel (Remonstranz), in welchen ohne Verpflichtung für die Zukunft nur die heil. Schrift verbindend sein soll, sind Viele der heutigen Remonstranten, ihrer großen Vorgänger würdig,

die fruchtbare Mutter erbitterten Streites, gewinnt immer mehr Boden; endlich nimmt ihn die Kirche an, entweder stillschweigend, oder bei einer feierlichen Erklärung ihrer Schriftgelehrten, nicht selten unter großer Anstrengung und dem Einflusse weltlicher Interessen, welche bisweilen aus sehr gemeinen Motiven entsprangen. So hat er seine Höhe erreicht; er ist zum Dogma der Kirche erhoben und nimmt, sobald ein neues Glaubensbekenntniß aufgestellt wird, in ihm seinen Ehrenplatz ein. Aber es beginnt zugleich auch eine neue Geschichte, eine Geschichte nicht mehr seines Entstehens, sondern seines Verfalls. Der frühere Widerstand ist zwar unterdrückt, aber keineswegs vernichtet. Zum zweiten Male erhebt der besiegte Gegner sein Haupt und beginnt mit frischen Waffen, häufig aus einem ganz andern Arsenal, den Kampf. Der Glaube an den kaum aufgestellten Artikel nimmt allmählich wieder ab. Der Zweifel, der sich hören läßt, gewinnt Boden. Das Dogma tritt in den Hintergrund, und das früher erregte Interesse wird immer kleiner. Man kann sich nicht mehr vorstellen, wie es einst zu so mächtigem Eifer, zu so wilder Leidenschaft zu entflammen vermochte. Man beginnt das Gegentheil annehmbarer zu achten, oder sich überhaupt um die ganze Sache nicht mehr zu kümmern. Der einst so werthe Artikel, von dem man die Seligkeit abhängig machte, geräth in Vergessenheit, oder wenn ihm Viele noch die alte Anhänglichkeit wahrten und das Bekenntniß, in welches er aufgenommen wurde, noch immer in der Kirche größeres oder geringeres bindendes Ansehen genießt, so wissen sich jene, die ihm bereits entfremdet sind, durch Auslegung zu helfen. Die bekannten Worte kann man noch immer vernehmen, aber sie haben einen neuen Sinn bekommen; bei dem Einen bedeuten sie dies, bei dem Andern wieder ganz etwas andres. In Tausenden von Kirchen wird noch an jedem Sonntage nach uralter Gewohnheit das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß verlesen; aber wie Viele denken dasselbe dabei? Die Mehrzahl hört gedankenlos zu; unter denen aber, welche etwas dabei denken, herrschen vielleicht tausend verschiedene Meinungen, wovon die eine hier, die andre dort ihre Anhänger findet. Man rühmt sich der Glaubenseinheit; allein es ist in Wirklichkeit nur eine Worteinheit und weiter nichts. Welch' heftiger Streit würde entbrennen, wenn es Jeder einmal aussprechen wollte, welchen Sinn er damit verbindet, wenn Jesus Gottes eingeborner Sohn genannt wird, wenn von seiner Empfängniß von dem heiligen Geist, von seiner Höllenfahrt, von der Gemeinschaft der Heiligen und dem

---

Vertreter und Repräsentanten der modernen Richtung. Sie liefern den besten Beweis, daß eine Kirche, und zwar eine christliche, auch ohne Bekenntnißschriften außer der heiligen Schrift und ohne bindende Norm für deren Auslegung bestehen und segensreich wirken kann. Bemerkenswerth, aber sehr natürlich, ist es, daß in den Remonstrantenkirchen fast ausschließlich die gebildeten Classen sich einfinden. Manchem armen Pharisäer fallen dabei die reichen Sadducäer ein. (Anm. d. Uebers.)

ewigen Leben die Rede ist! Wie Viele giebt es denn noch, welche mit voller Aufrichtigkeit des Herzens an die Geburt Jesu aus einer Jungfrau und an die Auferstehung am dritten Tage, an die Himmelfahrt, an die Auferstehung der Todten und das letzte Gericht glauben? Und in allen diesen Thatsachen, die bei Manchen Anerkennung, bei Andern Widerspruch finden, in allen diesen Glaubensartikeln, die von Manchen als widersinnig verworfen, von Andern noch bekannt, aber von dem Einen so, von dem Andern in ganz verschiedenem Sinne aufgefaßt werden, sollte das Christenthum enthalten sein, dessen Diener sie sich Alle nennen? Seit achtzehnhundert Jahren lebt und wirkt die christliche Religion, und man sollte ihr Wesen in Lehrsätzen suchen müssen, welche die eine Periode noch nicht kennt, die andre unter großem Widerspruch annimmt, die dritte wieder mit Spott und Verachtung verwirft? Ueber Millionen Sterblicher hat sie das Scepter ihrer Macht ausgestreckt, und wir sollten verpflichtet sein, sie ausschließlich in Ansichten zu finden, welche das eine Volk als göttliche Wahrheit verehrt, von denen sich dagegen das andre mit Widerwillen abwendet? Nein, nicht was die Stämme, was die Kirchengemeinschaften von einander trennt, ist das Christenthum, sondern was sie vereinigt, was sie verbindet zu dieser gemeinschaftlichen Aufgabe, zu der Alle berufen sind, zu dem großen Werk der Liebe, welches das Werk der Menschheit ist. Nicht was dieser Zeit allein eigen ist, aber von frühern oder spätern Geschlechtern als unmöglich oder widersinnig betrachtet wird, ist das Christenthum, sondern was in dem ganzen Zeitraum von achtzehnhundert Jahren sich als der bleibende Kern in allen Umhüllungen, als die ewige Kraft unter allen Formen geoffenbart hat, welche die Welt mit einem neuen Geiste beseelt und zu neuem Leben erweckt, sie läutert und heiligt und das Reich Gottes in ihr stiftet und ausbreitet. Nicht hier oder da, nicht jetzt oder sonst ist das Christenthum; das allein ist es, was überall ist und ewig. Sollte es so schwer sein, dies zu unterscheiden? Wodurch sonst hat das Christenthum zum Segen der Menschheit gewirkt, wodurch sonst kann es noch immer die Quelle alles Großen und Edeln unter den Völkern der Erde sein, als allein dadurch, daß es Religion, die Religion, die höchste, vollkommenste Religion ist, die Anerkennung Gottes als des Vaters aller Menschen? Was war es, das Jesum selbst zur Erfüllung seiner Aufgabe befähigte und ihm die Kraft gab, jeden Widerstand zu besiegen, Haß und Verfolgung, ja selbst den Tod am Kreuze gering zu achten, was anders, als der unerschütterliche Glaube, daß ihm nichts widerfahren könne ohne den Willen seines himmlischen Vaters, dessen Namen zu verherrlichen seine höchste Seligkeit war? Nicht mein Wille, sondern Dein Wille geschehe! in diesem Wort der Ergebung ist sein ganzes Wesen ausgesprochen, und um dieses Wort auf die Lippen zu nehmen, dazu bedarf es des festen Vertrauens auf Gottes unendliche Weisheit und Liebe. Aber es ist auch nichts anderes, nichts weiter dazu nöthig. Wer aufrichtig Gott

als den allweisen und allmächtigen verehrt, der allein, aber der auch ganz, kann dieses Wort nachsprechen; der allein, aber der auch ganz, kann es in seinem Leben zeigen, daß wer Gott fürchtet, außer Gott Niemand fürchtet; und es ist vollkommen gleichgültig, welche Meinungen sich an diese Ueberzeugung anschließen, sie mögen die Prüfung der Wissenschaft bestehen, oder vor der Untersuchung des denkenden Geistes erliegen. Vielleicht hat Jesus manches Vorurtheil seiner Zeit getheilt; vielleicht unterschieden sich seine Vorstellungen von Gott und Gottes Wirksamkeit in der Welt von denjenigen, deren Richtigkeit uns über allem Zweifel steht; vielleicht hat er Wunder auch da für glaubwürdig gehalten, wo ihn die Erfahrung bereits das Vorhandensein einer festen Naturordnung gelehrt hatte, — was geht das alles, sofern es sich um die Religion handelt, uns an? Mag immerhin in allem diesem unser Urtheil von dem seinigen sich wesentlich unterscheiden; in Religion, in dem, was der Kern seiner Natur und die Kraft seines Lebens war, sind wir mit ihm eins und an dieser Einheit halten wir fest und im Hinblick auf sie nennen wir unsre Religion die Religion Jesu und verlangen den Christennamen als unbestreitbares Recht.

Aber nicht blos als unser Recht. So oft wir auf dem Gebiete der Religion uns nach Jesus benennen, hegen wir die Ueberzeugung, daß wir nicht blos unser Recht behaupten, sondern daß wir zugleich auch unsre Pflicht erfüllen, eine Pflicht der Wahrheit und der Dankbarkeit. Der Glaube, der uns beseelt, von wem haben wir ihn empfangen? Wem verdanken wir ihn? Auch diese Frage ist rein historischer Natur. Kann es zweifelhaft sein, wie wir dieselbe beantworten werden? Wenn wir auf uns selbst und auf die Geschichte unsrer eignen Entwicklung blicken, woher haben wir da alle unsre religiösen Eindrücke, alle unsre Vorstellungen von Gott und seinem Verhältniß zu uns empfangen, woher sonst, als von der Kirche, deren Mittelpunkt er ist? Schon in unsern ersten Lebenswochen wurden wir durch die Taufe in sie aufgenommen; auf dem Schooße einer frommen Mutter lernten wir mit dankbarer Ehrfurcht seinen heiligen Namen stammeln, und wo das Bild des unsichtbaren Vaters noch so wenig an unser kindlich Gemüth sprach, da war es unsre höchste Lust, auf ihn zu blicken, der in sichtbarer Gestalt auf Erden gewandelt und den ewigen Vater in vollkommener Weise uns geoffenbart hat. Was redete mit lauterer und freundlicherer Stimme an unser Herz, als das Leben Jesu des Kinderfreundes, der die Kleinen in seine Arme nahm und es seine Jünger versicherte, daß ihrer das Himmelreich ist? In die wunderbaren Erzählungen dieses Lebens, wie sie uns die kirchliche Ueberlieferung bot, vertieften wir uns von unsrer frühesten Kindheit an, und der Eindruck, den sie auf uns machten, wurde durch unsre ganze Umgebung verstärkt. Wo wir auch unsern Fuß hinsetzen mochten, sprach überall der ganze Staat uns von Christus, und noch immer galt das Wort, das ein berühmter Kirchenvater zu den Heiden sagte: All das Eure haben wir

eingenommen. Nirgends konnten wir uns hinwenden, ohne daß unser Auge dem Bilde Jesu begegnete und unser Ohr seinen gepriesenen Namen hörte. Ueberall erblickten wir das Zeichen seines Kreuzes, und am Fuße dieses Kreuzes lag eine dankbare Welt in demüthiger Anbetung auf den Knieen. Von Jesus hörten wir in der Kirche und in der Schule, von Jesus sprach uns die Wissenschaft und besonders in ihren lieblichsten Formen und ihren erhabensten Schöpfungen die Kunst. Alles, was wir von Gott, von unserm Leben und von unsrer Zukunft dachten und hofften, alles hing aufs engste mit ihm zusammen, und wir glaubten an ihn als den Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, als das Wort, das Fleisch geworden, als Gott selbst in der Gestalt eines Menschen. So war er uns geschildert, so verehrten wir ihn, und kein banger Zweifel zerriß unser Gemüth. Erst als wir älter wurden, erhob sich in uns Zweifel. Das Gebiet unsres Wissens breitete sich aus; wir verglichen unsre heiligen Erzählungen mit denen andrer Völker; aufmerksamer als früher lasen wir unsre Bibel; mit den Gesetzen der Natur und dem Lauf der Geschichte wurden wir besser vertraut, und je weiter wir in Erkenntniß fortschritten, desto mehr Bedenken stiegen in uns auf. Diese zu überwinden ward das Ziel unsres eifrigen Strebens; rastlos widmeten wir unser Studium der Schrift; betend blickte unser Auge zu Gott empor, während wir prüften, ob dies alles sich so verhielte. Aber der Zweifel schwand nicht, sondern ward mächtiger als aller unser Widerstand. Ein Glaubenssatz nach dem andern entschwand vor unsern Augen. Hatte uns einst die Genugthuungslehre vollkommen Rechenschaft darüber gegeben, weßhalb Gott selbst auf Erden erscheinen und für uns am Kreuze sterben mußte, und hatten wir mit dem geliebten Sänger gläubig gesprochen: „Gott nur vermochte Gott zu versöhnen!" [1]) so war es jetzt gerade diese Lehre, welche wir zuerst aufgaben. Die Vergebung der Sündenschuld schien uns nicht länger an eine solche Bedingung gebunden. Nun riß ein Dogma das andre in seinem Falle mit sich. Mit dem absoluten Werthe des Werkes Jesu sank auch der absolute Werth seiner Person. Aber immer wußten wir beidem noch lange Zeit durch allerlei Halbheiten zu entrinnen. Den einen, allumfassenden Zweck des Leidens Jesu hatten wir aufgegeben; bei mancherlei kleinen Endzwecken suchten wir nun eine Zuflucht. Sein Tod hatte seine Predigt besiegelt, den sprechendsten Beweis von Gottes Liebe geliefert und war uns ein Vorbild vollkommner Selbstverleugnung. Mit diesen und ähnlichen Hülfsmitteln eines kraftlosen Rationalismus suchten wir den Sturm in unserm Innern zu beschwichtigen. Ebenso gingen wir bei Jesu Person zu Werke. Konnte er uns nicht länger Gott sein, so blieb er uns doch Gottes Sohn; und wenn wir uns auch als Gottes Kinder betrachteten, so war er es doch in einer ganz eignen Bedeutung, wenn wir auch den Charakter

---

[1]) Klopstock, Messias I.

derselben nicht zu erklären wußten. So nahe, als es nur sein konnte, stellten wir ihn neben den Vater; als Gottes höchstes und erstes Geschöpf verehrten wir ihn immer noch, das sich vor uns und vor allen Menschen nicht blos durch einen Gradunterschied — wie wir es gerne ausdrückten — sondern auch durch einen Gattungsunterschied auszeichnete. Noch lange verharrten wir auf diesem Boden; aber zuletzt erwies auch er sich als unhaltbar, ja an und für sich noch unhaltbarer, als unser früherer Standpunkt. Rückkehr war nicht mehr möglich; wir mußten vorwärts, und Jesus, um dessen Haupte die Strahlenkrone der Wunder bereis verblichen war, mußte uns ein Mensch werden, wie wir, mit gleichen Gefühlen und gleichen Fähigkeiten. Ein gewöhnlicher Mensch, so begannen wir nun ihn mit Vorliebe zu nennen, und wir liefen, wie es bei einer solchen Reaction zu gehen pflegt, große Gefahr, ihn zu sehr mit denen auf gleiche Linie zu stellen, welche wir auch gewöhnliche Menschen nennen. Aber auch dieser Gefahr entgingen wir wieder. In der Reaction lernten wir Maß und Ziel halten, und während wir vielleicht anfangs geneigt waren, von einem Extrem ins andre zu gerathen, fanden wir schließlich in der Mitte zwischen beiden Ruhe. War uns Jesus ein gewöhnlicher Mensch in dem Sinne, daß wir ihn nicht länger als ein übermenschliches Wesen verehren konnten, so erschien er uns doch in der Reihe der Menschen selbst als der außergewöhnlichste, als die schönste und erhabenste Offenbarung wahrer menschlicher Natur. Wenn wir auch seinen Namen bisweilen neben denen andrer Geister nannten, deren Wirken ein segensreiches für die Menschheit war und ihn ebenso wie sie als ein Genie bezeichneten, so verhehlten wir uns doch keineswegs, daß er so sehr alle andern Genies überragte, als das Feld seiner Wirksamkeit größer und edler war, als das, worauf jene ihre Thätigkeit entfalteten. Von Neuem verfolgten wir sein Leben und vertieften uns in die Schriften, die von ihm zeugten. Mochten sie auch noch so vieles enthalten, worin wir nur das Werk einer verherrlichenden, ihn mit Wunderkraft schmückenden Liebe erblicken konnten, so ließen sie uns doch von seinem Bilde genug schauen, um uns, wenn auch nicht zu einer Beschreibung seiner Lebensgeschichte, zu einer getreuen Darstellung seiner Thaten und Schicksale in Stand zu setzen, doch seinen Charakter, die Richtung seines Wollens und Strebens vor die Seele zu führen. Wenn wir ihn auch nicht auf allen seinen Wegen begleiten konnten, so war es uns doch, als wandelten wir mit ihm in Palästina umher, und überall, wohin wir ihm auch folgten, stand er vor uns als das schönste Vorbild dieser reinen Religion, welche mit den Jahren auch mehr und mehr unser Theil geworden war. Wir beobachteten ihn in seinem Kampfe mit den Irrthümern, Vorurtheilen und Sünden seiner Zeitgenossen. In jedem Kampfe begrüßten wir ihn als Sieger. Wie viel höher und reiner war doch die Gerechtigkeit, die er zu erfüllen suchte, wie viel natürlicher und einfacher, wie war sie des echten Menschen so viel würdiger und

offenbarte so viel höher das edelste menschliche Wesen, als die Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten! Nichts war hier eitel und erzwungen, nichts gemacht und gekünstelt. Der Schein ward verschmäht und der Beifall der Menge verachtet; nur schlichtes Wesen und der Beifall des eignen Gewissens war das Ziel seines Strebens. Nicht lange Gebete, nicht Fasten und Almosengeben, nichts, um von den Menschen gesehen zu werden, sondern alles in stiller Einsamkeit, wohin nur der Blick von dem dringt, der auch in's Verborgne schaut. Kein entstelltes Gesicht und keine zerrissenen Kleider, kein Klagen und Jammern über eine lange Sündenliste, keine nutzlose Selbstpeinigung und zweckloses Fliehen der guten Gaben der Welt, sondern immer gleiche Heiterkeit, die in stiller Seelenruhe die Bedingung rastloser Thätigkeit findet. Keine eiteln Menschensatzungen, welche den Weg zum Reich Gottes scheinbar äußerst mühsam machten, aber doch das Eine, was Noth thut, die Besserung des Herzens die Sinnesänderung, das Einzige, was dem Menschen wirklich schwer wird, nicht unter ihre Gebote aufnahmen. Hier war nichts als Reinheit des Herzens, und Wandels, ein Gott geweihtes Leben, ein Suchen bei Tag und Nacht, wie der Wille des Vaters am besten zu erfüllen, sein Werk am besten zu vollbringen sei; hier Liebe zu Gott, die sich in der Liebe zu den Menschen offenbart, Anstrengung aller Kräfte, um überall das wahre, das allein dauerhafte Glück zu stiften, das Gemüth mit unerschütterlichem Vertrauen auf Gott zu beseelen und den Willen auf das Heilige zu richten, um vollkommen zu werden, gleichwie Gott vollkommen ist. So sahen wir ihn von seinem ersten Auftreten an bis Golgatha, wo er sein Leben ließ und mitten unter den Schmerzen des Körpers und den Schmähungen der Menge noch keine andern Gedanken kannte, als Gedanken der Liebe, der Ergebung und unerschütterlicher Hoffnung auf die Zukunft. Wo Alles vereitelt schien, was er je erstrebt hatte, wo die gebeugte Schaar ihn verließ, die einst an seinen Lippen hing, der jetzt die Hoffnung entschwand, er werde Israel erlösen; wo selbst die treuesten Freunde muthlos flohen, oder in stummem Schmerze am Fuße seines Kreuzes saßen, da ward sein Glaubensauge nicht umflort, und nur einen Moment konnte die Furcht in ihm aufsteigen, daß Gott ihn verlassen habe. Wo Alles verloren schien, da achtete er Alles gewonnen, und wo nach menschlicher Berechnung das Werk mißlungen war, da sagte er, das Werk sei vollbracht, das ihm auf Erden auferlegt worden. Zufrieden verließ er den Schauplatz seiner Wirksamkeit und befahl mit unerschütterlichem Vertrauen seine Seele in Gottes Hände. So war sein Wesen Religion, Religion die Seele seines ganzen Lebens; und sie war keine andre Religion, als gerade die schlichte Gemüthsstimmung auf einen ebenso schlichten Glauben gegründet, die uns die echte, vollkommene und einzige Religion geworden, die Religion, die wir in allen Formen, wenn auch noch so verhüllt, mit Liebe wieder erkannten, und die uns selbst mit den sonder-

barsten dieser Formen zu versöhnen wußte, mochten sie auch sonst unsrer Wissenschaft noch so fremd sein. So sahen wir in Jesus, was wir in uns selbst als unrein und verdorben wahrnahmen, in unbefleckter Reinheit geoffenbart, und was in uns schwach und mangelhaft war, erschien in ihm als vollkommen; was in uns, durch irdische Lüste und irdische Sorgen unterdrückt, nur selten in voller Kraft sich darstellen konnte, beherrschte in ihm sein ganzes Leben. Aber doch schätzten auch wir es als das Höchste und Beste, in Vergleich mit welchem wir alles andre, Ehre und Macht, Kunst und Wissen, gering achteten. Und diese Religion, der wir unter allem den ersten Rang anwiesen, wir hatten sie ja nicht uns selbst zu danken; nicht ohne ihn, nicht unabhängig von ihm war sie uns zu Theil geworden. Von ihm, in seiner Gemeinde, unter dem Einfluß seines Geistes hatten wir sie bekommen. Von ihm gelangte sie zu uns, und während wir sie in seinem Leben in Vollkommenheit anschauten, ward sie noch immer im Blick auf sein Bild in uns verstärkt, und die tägliche Erfahrung belehrte uns, daß auch jetzt noch nach achtzehnhundert Jahren dieselbe religiöse Kraft von ihm ausging, welche schon die Stütze und der Trost so vieler Tausende gewesen war. Und wir sollten gleichwohl den Schein annehmen, als ob wir mehr seien, als er? Wir sollten uns dennoch weigern, unsre Religion nach seinem Namen zu benennen, uns selbst, die schwachen Nachfolger, nach ihm, dem großen Vorgänger? Wir Schüler sollten thun, als hätten wir den Meister vergessen, als trügen wir sein Bild nicht mehr in einem dankbaren Herzen? Nein, wenn unsre Seele von Liebe glüht für alle großen Geister der Menschheit, welche entscheidend und segensreich auf unser Denken, Fühlen und Wollen eingewirkt haben, — der erste Platz in unsrer Liebe gebührt dem einfachen Lehrer aus Nazareth, der uns mehr gegeben, als jene alle, unter dessen Einfluß ihre schönsten und edelsten Talente Bildung und Entwicklung empfingen. Wohl mögen auf Rechnung der Christenheit eine ziemliche Anzahl Thorheiten und Sünden kommen — die Christenheit ist etwas andres, als der Geist Jesu. Der strengste Richter möge entscheiden, und die schärfste Kritik möge urtheilen, — wer ist im Stande, Thorheiten und Sünden zu nennen und in Wahrheit zu sagen: Das ist die Frucht des Geistes Jesu? Groß ist das Sündenregister der Kirche, und die den Namen Christen trugen, waren häufig die Schande und der Fluch der Menschheit; aber der Geist Christi hat nirgends auf Erden Unheil gestiftet. So oft ein besseres und reineres Leben in der Kirche erwachte, so oft Haß und Verfolgung der Liebe und Duldsamkeit, Dummheit und Aberglaube der Bildung und Aufklärung weichen mußten, hatte man diese Reformation niemals dem Umstand zu verdanken, daß man das Bild Jesu verwischte und nicht mehr auf sein Leben blickte, sondern im Gegentheil, daß man von Neuem zur Betrachtung seines Lebens zurückkehrte und die Züge des Bildes in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherstellte. „Alles hat seine Zeit, der Herr der Zeit ist Gott, der Zeiten Wendepunkt ist Christus," dieses erhabene Wort des Geschichtschreibers hat die Weltgeschichte bestätigt.

Tausende und Millionen trugen seinen Namen, ohne etwas von seinem Geiste zu besitzen. Wir, die wir darnach streben, seinen Geist immer reiner in uns aufzunehmen, sollten uns weigern, nach seinem Namen uns zu benennen?

Oder hat man einen bessern Namen für uns ausgesonnen? Ist man vielleicht im Stande, im Laufe der Jahrhunnderte uns einen Menschen zu bezeichnen, mit welchem wir inniger verbunden wären? Mehr als irgend einen andern höre ich hier den Namen von Spinoza nennen; und wir fühlen uns in der That durch vieles zu dem großen Philosophen hingezogen. Wie sehr auch unsre Ansichten von den seinen abweichen und wie wir auch über seine häufig so hoch gerühmte Consequenz denken mögen, [1]) voll Ehrfurcht und Liebe schauen wir auf sein Bild und vertiefen uns in die Lehre stiller Ergebung, die er durch das stillste und ergebenste Leben frei von aller Selbstsucht besiegelte. Mit lebendigstem Interesse erblicken wir in der unschätzbaren Schrift, welche das Recht freier Wissenschaft sowohl in der Kirche, als im Staate zu vertheidigen sucht, [2]) die erste glanzreiche Erscheinung jenes Geistes, welcher im Augenblick die Lebenskraft der modernen Theologie bildet. Oder welche andre Aufgabe stellte sich diese inhaltsschwere Abhandlung, [3]) als — wie dies schon ihr Titel besagt — klar darzulegen und durch stichhaltige Gründe zu erweisen, daß die wahre Frömmigkeit selbst von dem freiesten Denken nichts zu fürchten hat, sondern im Gegentheil im eignen Interesse eine unbeschränkte Freiheit der Wissenschaft fordert? Aus dieser Ueberzeugung mußte bei einem so kühnen und vielseitigen Geiste wie Spinoza das Bestreben erwachsen, es nicht bei einer bloßen Versicherung zu belassen, sondern durch die That zu beweisen, daß innige Religiosität und vorurtheilsfreie Wissenschaft in enge Verbindung treten und zusammen eine Weltanschauung bilden können, welche zugleich unsern Durst nach Wissen und unser Bedürfniß nach Frömmigkeit befriedigt. Als Frucht dieses Bestrebens sehen wir das erhabene Meisterwerk, das erst nach seinem Tode erschien und

---

[1]) Man sehe S. 204.

[2]) „Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse.“

[3]) Durch sie ist Spinoza nicht blos der Vater desjenigen theologischen Rationalismus geworden, welcher noch auf supranaturalistischem Boden stehen bleibt, sondern besonders auch desjenigen, welcher allen Supranaturalismus schon längst überwunden hat. In manchen Aussprüchen scheint er in der Schrift eine Offenbarung zu sehen, welche von allen andern gattungsverschieden ist; in manchen dagegen nur eine solche, welche durch Gradverschiedenheit sich vor den andern auszeichnet. Ohne zu übertreiben, kann man sagen, daß Spinoza's Werk alle spätern Auslegungs- und Behandlungsweisen der Schrift vorbereitet hat, sowohl die philologische, rationalistische, ethische und die historische, als die mythische.

Vielen ein Stein des Anstoßes, aber Vielen auch eine Quelle von Lebensweisheit, von Ruhe und Kraft, von Duldsamkeit und außerdem auch von Strebsamkeit geworden ist. Wie ganz anders, wie viel tiefer griff dieses erhabene Werk in unser Denken und Fühlen ein, als alles, was von Seiten des Materialismus ausging, selbst wenn dadurch auch die Räthsel der Welt eine weit einfachere Lösung zu finden schienen. Oder machten wir nicht an uns dieselbe Erfahrung, wie Göthe es aus der seinen bezeugte? Während das berüchtigte System der Natur ihn mit Ekel erfüllte, ging von Spinoza ein Geist von „Befriedigung und Klarheit" über ihn aus, welcher ihn stets von Neuem, so oft er sich in die Lectüre seiner Werke vertiefte, mit frischer Kraft beseelte, so daß es ihm zu Muthe war, als wehe ein erquickender Friedensathem ihm entgegen. Ging es uns nicht ebenso, und haben nicht auch wir denselben Eindruck empfunden? Und welchem andern Umstande könnten wir dies zuschreiben, als daß in Spinoza's Ethik nicht bloß die Nothwendigkeit aller Dinge und aller Erscheinungen sowohl auf dem Gebiete der Sittlichkeit, als der Natur gepredigt wird, — eine Nothwendigkeit, welche auch das Princip unsrer Wissenschaft ist und durch jede Erfahrung von Neuem als Resultat bestäigt wird — sondern auch die Vollkommenheit dieser Nothwendigkeit, wenn sie auch in ihrer Entwicklung ebenso sehr unter Uebel und Sünde, als unter Tugend und Glück zur Erscheinung kommt? Denn, ich wiederhole, was ich schon früher bemerkt habe, [1]) Spinoza hat mit den Atheisten unserer Zeit, wie gerne sie sich auch seine Schüler nennen, nur die Anerkennung dieser Nothwendigkeit gemein, aber er unterscheidet sich wesentlich darin von ihnen, daß er sie auch als vollkommen anerkennt, weil ihre Ursache, Gott, selbst das allervollkommenste Wesen ist. Spinoza war — noch immer gilt das schöne Wort von Schleiermacher [2]) — voll Religion und voll heiligen Geistes, und um die Religion zü erhalten und mit der Wissenschaft seines Jahrhunderts zu versöhnen, schuf er das System, das so ungewöhnlich und verwickelt ist und so sehr der Klarheit und Einfachheit entbehrt, welche da so leicht erreicht wird, wo man nur ohne weiteres die Religion über Bord wirft, was gewiß die Fahrt des Schiffes sehr bequem macht. So sehr war er von Gott erfüllt, daß er lieber die Selbständigkeit der Welt aufgab, als daß er dem Glauben an Gott entsagte. Daß Gott existirt, steht für

[1]) Man sehe S. 202.

[2]) „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke dem Namen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voll Religion war er voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." W. I. 1. 190.

ihn fest, und von dieser Gewißheit geht sein Denken aus, und es erhebt sich ihm nur die Frage, wie er im Lichte seiner Gotteserkenntniß die Welt und die unendliche Fülle ihrer Formen betrachten soll. Diese Unendlichkeit allein, die geschaffene Natur genügt ihm nicht; das unerschaffene und schaffende Wesen ist sein Anfang und Ende, seine einzige und ewige Liebe. Oder hat man vielleicht auch Spinoza in gleichem Verdacht von Unzuverlässigkeit, welche man der modernen Theologie so gerne zum Vorwurf macht? Hat auch er, wohl wissend, was bei allen, zu welchen sein Wort dringen würde, der Name Gott bezeichnet, sich gewandt und listig dieses Namens bedient, um damit etwas ganz andres, ja das gerade Gegentheil auszudrücken, und indem er der guten Gemeinde Sand in die Augen streute, scheinbar Gott gepredigt, um desto besser den Glauben an Gott untergraben zu können? Dann ist ihm diese List jämmerlich mißglückt, und die feine Spürnase der Ketzerrichter hat nur allzu gut unter den duftenden Blumen die giftige Schlange des Unglaubens entdeckt. Doch es wird mir schwer, selbst nur im Scherz mich auf so gemeine Verdächtigungen einzulassen. Nein, Spinoza's Philosophie ist voll von Gott, weil auch sein Herz es war; und es war kein leerer Schall, wenn er erklärte, daß die Liebe zu Gott mehr als sonst irgend etwas unsern Geist erfüllen müsse, [1]) und daß nur sie sich in Werken der Tugend offenbare und unsre Seligkeit ausmache. [2]) Spinoza besaß diese Liebe in seinem eignen Gemüthe; er liebte Gott über alles, und gerade deßhalb kann Niemand ein wahrer Freund der Religion sein, ohne daß er sich innig mit ihm verwandt und mächtig von ihm angezogen fühlt. Wir sind weit entfernt, in seinem System das letzte Wort der Wahrheit zu finden, die Lösung des stets wieder aufgestellten und nie gelösten Räthsels: Was ist das Band zwischen Gott und der Welt? Wir sind vielmehr tief durchdrungen von der Ueberzeugung, daß seine Philosophie, welche die Welt in dem göttlichen Leben, oder umgekehrt das göttliche Leben in der Welt aufgehen läßt, durch Beeinträchtigung der Selbständigkeit beider denen den Weg bereitet hat, welche sich, da ihnen die Wirklichkeit dieser Welt eine zu mächtige Thatsache war, die ihre Sinne zu sehr berührte, als daß sie hätte unbemerkt bleiben können, an sie anklammerten und lieber das andre Glied der Verbindung, Gott, aufgegeben haben. Allein diese Ueberzeugung hindert uns nicht, dem religiösen Charakter seiner Philosophie, ebenso wie jeder pantheistischen Lehre, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen [3]), und um dieses Charakters willen trotz allen Widerspruchs gegen ihre Ideen sie zu achten und zu lieben.

---

[1]) „Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet.“ Eth. V. prop. 16.

[2]) „Beatitudo in amore erga Deum consistit, qui quidem amor ex tertio cognitionis genere oritur; atque adeo hic amor ad mentem quatenus agit referri debet, ac proinde ipsa virtus est.“ Eth. V. prop. 42. demonstr.

[3]) Man sehe S. 150.

Doch wie sollte diese Achtung und Liebe uns genügende Veranlassung sein, uns fortan lieber nach Spinoza, als nach Christus zu benennen? Die Eigenthümlichkeit, mit der er Religion und Wissenschaft verbindet, das Charakteristische, was ihn von Andern unterscheidet, das verwerfen wir gerade. Was wir dagegen an ihm schätzen, ist nicht die Art, wie er beide verbindet, sondern nur sein Festhalten an beiden, nicht blos an der Wissenschaft, sondern auch an der Religion. Und könnte es uns auch nur einen Augenblick einfallen, ihm auf dem Gebiete der letzteren einen höhern Rang als Jesus zuzusprechen? Wenn wir gesagt haben, daß Spinoza voll von Gott war, wer war es in allen Jahrhunderten und unter allen Völkern in höherem Grade, als Jesus? Und stand Spinoza nicht unter dem Einfluß der Person Jesu? Dann hätte er gewiß nie mit solcher Ehrfurcht, mit solcher Bewundrung und Liebe von dem großen Nazarener sprechen können, welche sein Herz erfüllt, so oft sein Name auf seine Lippen kommt. Mögen sie, die Spinoza über Christus stellen wollen, es hören und beachten, was der berühmte Philosoph selbst von dem einfachen Menschensohne bezeugt hat. In seiner theologisch-politischen Abhandlung verehrt er ihn als den Einzigen, welcher mit Gott in unmittelbarem Verkehr, aber von rein geistiger Natur, gestanden habe, in welchem die göttliche Weisheit eine menschliche Gestalt angenommen, und der so der Weg des Heils geworden. [1]) Und wenn man seine Aussprüche nicht klar genug findet und von ihm eine unzweideutige Darlegung seiner Ansicht von Christus fordert, so gibt er in einem seiner Briefe an Oldenburg folgende Erklärung: „Ich sage, daß es zur Seligkeit nicht unumgänglich nothwendig sei, Christum nach dem Fleisch zu kennen; von dem ewigen Sohne Gottes dagegen, d. h. von Gottes ewiger Weisheit, welche sich in allen Dingen und besonders im Menschengeiste und am meisten von Allen in Christus Jesus geoffenbart hat, muß man ganz anders denken. Denn ohne diese kann Niemand der Seligkeit theilhaftig werden, da nur sie lehrt, was wahr und falsch, was gut und böse ist. Und weil diese Weisheit allermeist durch Jesus Christus geoffenbart wurde, deßhalb haben sie seine Jünger, insofern sie dieselbe von ihm empfangen hatten, gepredigt und gezeigt, daß sie sich dieses Geistes Christi mehr

---

[1]) Op. I. 163.: „Quare non credo ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus sed immediate revelata sunt: adeo ut Deus per mentem Christi sese Apostolis manifestaverit, ut olim Mosi mediante voce aërea. Et idio vox Christi, sicut illa quam Moses audiebat, vox Dei vocari potest. Et hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientiam Dei, hoc est Sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse, et Christum viam salutis fuisse.... Christus de mente ad mentem cum Deo communicavit.“ ib. 212, sq: „De Christo, quamvis is etiam videatur leges Dei nomine scripsisse, sentiendum tamen est, eum res vere et adaequate percepisse; nam Christus non tam Propheta quam os Dei fuit. Deus enim per mentem Christi quaedam humano generi revelavit.“

als sonst Jemand rühmen könnten. [1])" Das ist Spinoza's Ansicht von Christus. Alles, was von Wundern erzählt wird, verwirft er ohne Bedenken; es ist ihm unmöglich, in Jesus ein übernatürliches Wesen, eine übernatürliche Offenbarung der Gottheit zu sehen, weil in seiner Weltanschauung nichts, was übernatürlich heißen mag, eine Stelle findet. Im Gegensatz zu diesem Begriff ist ihm Christus ein gewöhnlicher Mensch, eine Offenbarung Gottes in gleicher Weise, wie alle Dinge, wie vor allem der Menschengeist es ist. Aber unter allen diesen Menschengeistern verehrt er wieder in Jesus die höchste, die reinste Offenbarung des ewigen göttlichen Wesens. Denn in Niemand erblickt er eine so innige Vereinigung mit Gott, eine so unwandelbare Liebe zu ihm und zu allen göttlichen Werken. Ueber alles aber, was im Menschen Edles und Gutes sein kann, stellt er diese Liebe. Nur in ihr erkennt er den unvergänglichen Theil unsrer Natur, die Bürgschaft der Unsterblichkeit, auf welche auch nur die rechnen können, deren Gemüth von ihr durchdrungen ist. [2]) So nach seinem Urtheil sie allein das wahre Wesen des Menschen, und deßhalb Jesus, dessen ganzes Leben sie beseelt und heiligt, die höchste Offenbarung der Menschheit, oder mit andern Worten, in der Menschheit die höchste Offenbarung Gottes. Sollte es Spinoza jemals in den Sinn gekommen sein, auch sich selbst einen so erhabenen Namen beizulegen, sich als den Menschen in eminentem Sinne, als den wahren und vollkommenen Menschen darzustellen? In der That, man handelt wenig im Geiste dieses Philosophen, wenn man ihm den Ehrenplatz über Christus zuweisen, oder selbst lieber Spinozist als Christ heißen will. Uns wenigstens scheint es weit

---

[1]) Op. I. 510: „Dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno filio Dei, hoc est Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus et maxime in mente humana et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpotequae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit. Et quia, uti dixi, haec sapientia per Jesum Christum maxime manifestata fuit, ideo ipsius discipuli eandem, quatenus ab ipso ipsis fuit revelata, praedicaverunt, seseque spiritu illo Christi supra reliquos gloriari posse ostenderunt." Dieser Erklärung fügt er sogleich noch folgende Worte bei: „Caeterum quod quaedam ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumserit, monui expresse, me quid dicant nescire, imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit."

[2]) Op. II. 295.: „Mors eo minus est noxia, quo mentis clara et distincta cognitio major est, et consequenter, quo mens magis Deum amat . . . . Hinc sequitur, mentem humanam posse ejus naturae esse, ut id, quod ejus cum corpore perire ostendimus, in respectu ad id quod ipsius remanet nullius sit momenti . . . . Qui minime affectibus, qui mali sunt, conflictatur potestatem habet efficie di, ut omnes corporis affectiones ad Dei ideam referantur, ex quo fiet, ut erga Deum afficiatur amore, quimentis maximam partem occupare sive constituere debet, ac perinde mentem habet, cujus maxima pars est aeterna."

mehr im Geiste des großen Denkers, den Namen Jesu, in dem wir mit ihm den reinsten und erhabensten Menschen verehren, als den Namen zu betrachten, der über alle Namen ist, und uns als höchste Ehre anzurechnen, wenn wir uns nach ihm benennen, wenn wir Christen heißen dürfen und diesem Namen, mit dem wir uns schmücken, nicht zur Schande gereichen. Denn wie jeder Adel und jeder Rang eine Verpflichtung auferlegt, und zwar eine um so schwerere und heiligere, je höher er selbst in unsrer Achtung und Liebe steht, so gibt es keinen einzigen Titel auf der Welt, an welchen so theure Pflichten sich knüpften. Wer Christ heißen will, muß auch danach streben, Christ zu sein, und Christ zu sein, was heißt das anders, als Jesus nachzufolgen und zu leben, wie er gelebt hat, der es seine Speise und seinen Trank nennen konnte, den Willen seines Vaters zu thun? was anders, als dem Vorbilde, das er uns gelassen hat, getreu durch die Welt zu gehn, der Welt zu dienen durch Werke der Liebe und sie zu heiligen, ohne von ihr befleckt zu werden?

Ich verweilte absichtlich gerade bei Spinoza, weil sein Name auf keinem einzigen Verzeichniß der christlichen Kirche geschrieben steht. Von den Juden verstoßen, mit edeln Christen in liebevollem Umgange, hat er nimmer nach dem Zeichen der Taufe zur Aufnahme in die christliche Gesellschaft verlangt. Welchen Werth konnte er ihr auch beilegen, da er es zur Seligkeit für unnöthig erachtete, Christum nach dem Fleisch zu kennen? Mußte die Vereinigung mit dem großen Vorgänger aus Nazareth durch ein äußeres Symbol, durch eine Besprengung mit Wasser zu Stande kommen? War eine geistige Vereinigung nicht weit höher zu schätzen, und war diese nicht in Spinoza's Werken vollbracht? In seiner ganzen Anschauungsweise der Person Jesu war er den Christen seiner Zeit weit voraus. Noch ein volles Jahrhundert mußte vergehen, Lessing mußte seine mächtige Stimme erheben, bevor man nur anfangen sollte, ihn zu begreifen. Was hätte ihn bewegen können, sich ihrer Kirche anzuschließen? Ließ sich nicht erwarten, daß auch sie ihn ausstoßen würde, wie es einst die der Juden gethan hatte? Konnte er in innigerem Verbande mit Jesus in einer Umgebung von Menschen stehen, bei welchen sich wenig vom Geiste seiner Liebe bemerkbar machte, und welche die widersinnigsten Vorstellungen von seiner Person und seinem Werke hegten, als wenn er neben ihnen stehen blieb und in seiner eigenen Weise von dem größten der Propheten zeugte? Hoch erhaben über die sichtbare christliche Kirche, welche so viel Unlauterkeit und Scheinglauben barg, stand die unsichtbare Kirche, welche an keinen Ort und an keine Zeit gebunden alle wahren Gläubigen umschließt in allen Zonen und allen Jahrhunderten, aber auch nur die, welche mit Jesus in Streben und Wirken, in Religion und Wandel eins sind. Zu dieser wahren christlichen Kirche, welche tiefsinnige Kirchenväter als älter, denn selbst das Judenthum anerkannten und zu ihr alle rechneten, welche, um mit Spinoza zu reden, den ewigen Sohn Gottes, d. h. Gottes

ewige Weisheit, die sich in allen Dingen und vor allem im menschlichen Geiste und am meisten unter allen in Christus Jesus geoffenbart hat, überall und immer verehrt und geliebt hatten; zu diesem wahren Christenthum, das so alt als die Welt, das aber in Jesus die höchste Form der Religion angenommen, gehörte Spinoza. Ihr Glied war er, wenn er es auch verschmähte, den beschränkten und unduldsamen Kirchengemeinden des siebzehnten Jahrhunderts anzugehören. Und ihr gehören auch noch in unsern Tagen alle an, welche, möge sie die Welt Juden oder Heiden nennen, ja möge sie ihnen, um an den bezeichnenden Ausdruck von Justinus zu erinnern, den Schimpfnamen Gottesleugner beilegen, mit Jesus eins sind im Geiste, im Glauben und Fühlen, im Wollen und Wirken. Ihr Glied ist jeder, der die Religion Jesu hat, wenn er auch durch zufällige Umstände den Christennamen nicht trägt. [1]) Und umgekehrt sind von ihr alle ausgeschlossen, in welchen der Geist Christi nicht lebt, wenn sie sich auch nach seinem Namen benennen und durch die Taufe, durch eine äußerliche Feierlichkeit, scheinbar mit ihm verbunden sind. Die sichtbare Kirche hat nur insofern Werth, als sie ein Bild der unsichtbaren ist. Auch uns, wenn wir behaupten, daß uns der Christenname rechtmäßig gebührt, und daß die Pflicht der Dankbarkeit, die Anerkennung der Wahrheit unbestreitbarer, historischer Thatsachen uns dazu treibt, diesen Namen anzunehmen, ist es keineswegs darum zu thun, uns einer Menge aufzudringen, deren Vorurtheile, deren Aberglaube und Unlauterkeit wir mit aller Kraft bekämpfen. Wir streben wahrlich nicht danach, — es wäre auch vergebliche Mühe — uns ihnen angenehm zu machen, welche unserer innersten Ueberzeugung gemäß die Religion, welche sie mit uns gemein haben, durch eine Anzahl unsinniger Lehrsätze nahezu unkennbar gemacht haben. Fürwahr, sie wissen es nur allzugut, wie sie mit uns daran sind. Wir retiriren uns nicht hinter den Christennamen, um mit desto besserem Erfolge unsre unchristlichen Gefühle zu verbergen, durch eine befreundete Flagge die feindliche Ladung zu decken und auf listige Weise verbotene und verderbliche Waare in den Hafen zu schmuggeln. Wir sprechen unsre Meinung frei und rund aus einerseits denen gegenüber, welche die Religion verachten, andrerseits aber auch denen gegenüber, welche Aberglaube für Religion ausgeben. Wir nennen uns nach Christus, aber wir erklären in aller Form und unverblümt, wer unser Christus ist, und in welchem Sinne wir seinen Namen tragen.

---

[1]) In diesem Sinne ist das Christenthum so alt als die Welt. Von dieser Religion konnte Augustinus sagen (Retr. I. 13): „Res ipsa, quae nunc religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initiis generis humani quousque veniret in carnem, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari christiana“ und in demselben Sinne konnte Jesus es aussprechen (Matth. 8, 11), daß viele kommen werden vom Morgen und vom Abend und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich sitzen.

Wir nennen uns nach Christus. Aber in diesem Christenthume selbst, als dessen Glieder wir uns betrachten, welche Stelle werden wir darin einnehmen wollen? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Alles, was von unsrer Beziehung zum Christenthume gilt, das hat ebenso in Bezug auf unsre Stellung zum Protestantismus Geltung, zu dem großen Werke der Reformation, welche im sechzehnten Jahrhundert begonnen, aber nicht vollendet und bald von denen, welche sich ihrer rühmten, elend verkannt und verleugnet wurde. Auch hier erachten wir unser Recht auf den Namen Protestanten als unbestreitbare Thatsache. Auch hier sind wir von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die Pflicht der Dankbarkeit und zugleich die Anerkennung der Wahrheit, welche den historischen Zusammenhang der Ereignisse nicht aus dem Auge verliert, die Annahme dieses Namens kategorisch von uns fordert. Aber auch hier endlich steht es uns vollkommen klar vor dem Geist, und halten wir uns verpflichtet, es andern ebenso klar zu machen, welchen Sinn wir mit unserm Protestantismus verbinden, und wie groß die Kluft zwischen uns und der Mehrzahl derer ist, welche denselben Titel beanspruchen.

Wenn es, um Protestant zu heißen, von uns gefordert würde, unsre Uebereinstimmung, wenn auch nur mit den wichtigsten Glaubenssätzen der Reformatoren zu bezeugen und die Bekenntnißschriften zu unterzeichnen, welche im Reformationszeitalter von Luthers erstem Auftreten an bis zum westphälischen Frieden der Ausdruck des protestantischen Glaubens waren, so würde es uns nicht in den Sinn kommen, diesen Namen für uns zu beanspruchen. Weit entfernt, auf seinen Besitz Werth zu legen, würden vielmehr die ersten Grundsätze der Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit uns dazu nöthigen, ihn zurückzuweisen, so oft er uns beigelegt würde. Wir können es nicht oft genug wiederholen, was ich schon früher[1]) unverblümt aussprach: Die Kirchenlehre, welche Anselmus und Thomas als göttliche Wahrheit bekannten, läßt unsern Verstand unbefriedigt; aber auch das Augsburger Glaubensbekenntniß oder der lutherische und heidelberger Katechismus vermögen dem denkenden Geiste nicht besser zu genügen. Wie hoch auch bei uns alle diese Schriften in Ansehen stehen mögen, und wie gerne wir auch Worte der Liebe und Dankbarkeit nachsprechen, welche man ihm geweiht hat,[2]) so kann sich doch unsre Wissenschaft in diesen Vorstel-

---

[1]) Man sehe S. 244.

[2]) Ich dachte unter anderm an den schönen Ausspruch Ranke's in seiner deutschen Gesch. im Zeitalter d. Reformation II. 375 f.: „Der Katechismus, den Luther im Jahre 1529 herausgab, von dem er sagt, er bete ihn selbst, so ein alter Doctor er auch sei, ist ebenso kindlich wie tiefsinnig, so faßlich wie unergründlich, einfach und erhaben. Glückselig, wer seine Seele damit nährte, wer daran festhält! Er besitzt einen unvergänglichen Trost in jedem Momente, nur hinter einer leichten Hülle, den Kern der Wahrheit, der dem Weisesten der Weisen genug thut."

lungen und in dieser Sprache nicht länger heimisch fühlen. Was wir in so hohem Grade daran schätzen, das ist nur der Kern, der unter der Schale verborgen ist, der Kern wahrer, inniger Frömmigkeit, unerschütterlichen Vertrauens auf Gott. Als Zeugnisse echter Religion bleiben sie uns theuer, aber mit dieser Anerkennung behaupten wir unser Recht, dieselbe Religion in ganz andre Formen zu kleiden. Auch hier halten wir unsre Unterscheidung zwischen religiösem und kirchlichem Glauben aufrecht. Den religiösen Glauben der Reformatoren nennen wir auch den unsern; mit ihrem kirchlichen Glauben dagegen hat unsre Ueberzeugung nichts gemein. Wir wollen Jünger ihres Geistes, nicht ihrer Schriften sein.[1]) Mit einem religiösen Sinne Freiheit und Selbständigkeit zu vereinen, das ist es, was wir von ihnen lernen wollen; menschlicher Autorität uns zu unterwerfen, uns an die Tradition zu binden, das haben wir wahrlich von ihnen nicht gelernt, die gegen die höchste menschliche Autorität, welche jemals auf Erden verehrt wurde, das Schwert gezogen und einer mehr als tausendjährigen Tradition gegenüber das Recht des freien Individuums predigten, das sich vor Gott beugte, aber gerade deßhalb sich vor sonst Niemand beugen konnte. Wir wollen Kinder, nicht Sklaven der Reformation sein. Auf dem Wege, den sie angebahnt, wollen wir weiter schreiten, ohne ängstlich in ihren Fußstapfen stecken zu bleiben. Wir nennen uns Protestanten, weil ihr Ziel noch immer auch das unsre, ihre Principien noch immer die unsern sind. Wenn es uns auch nicht gelüstet, diesen Namen jemand streitig zu machen, der selbst auf seinen Besitz Werth legt, so glauben wir doch, daß er uns, gerade weil das große Princip der Reformation noch immer unsre Richtschnur ist, besser geziemt als jenen, welche diesem Princip untreu nichts höheres als seine erste Erscheinungsform kennen, als ob es todt und nicht voll Lebenskraft, voll Kraft, um zu wachsen und sich zu entwickeln, geboren wäre. Wo das Bild Luthers uns vor die Seele tritt, da rufen wir mit Lessing dem größten Sohne des freien germanischen Volkes zu: „Luther, du großer, verkannter Mann! Und von Niemand mehr verkannt als von den kurzsichtigen Starrköpfen, die, deine Pantoffeln in der Hand, den von dir gebahnten Weg schreiend aber gleichgültig daher schlendern! — Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöst: Wer erlöst uns von dem unerträglichern Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christenthum, wie du es jetzt lehren würdest, wie es Christus selbst lehren würde!" Wir halten uns mit Lessing[2]) zu eigener freier Thätigkeit berufen,

[1]) „Der wahre Lutheraner will nicht bei Luthers Schriften, er will bei Luthers Geist geschützt sein." Lessing.

[2]) Er war der Ansicht, „wenn man ihm wehren wolle, noch weiter in sich selbst zu wirken und alle heterogene Materie von sich zu stoßen, werde die protestantische Kirche auf einmal eben so weit hinter dem Papstthum sein, als sie jemals noch vor ihm gewesen."

und wer in dieser Thätigkeit uns hemmen will, wer uns hemmen will, fortzuschreiten und alle fremden Bestandtheile von uns auszuscheiden, der scheint uns lüstern, in der protestantischen Kirche wieder das alte Papstthum aufzurichten.

Doch möge Niemand befürchten, daß wir der Geschichte Gewalt anthun und das Princip der Reformation rationalistisch verkünsteln und verdrehen wollen. Ebensowenig als Christus wünschen wir Luther zu einem Kinde des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts zu machen, zu einem Propheten der Aufklärung und des Liberalismus. Die Reformation der Kirche war selbst, wiewohl nach Christus nichts geschehen ist, was das Werk wahrer Bildung so mächtig befördert hat, kein Akt der Bildung, sondern der Religion. Auch hierin erscheint uns Luther wieder als der Nachfolger Christi. Wem hat die Bildung der Welt mehr zu verdanken, als dem Lehrer aus Nazareth? Und doch ist der Grund, der Jesus zum Handeln trieb, der ihn bewog, sich der Tradition der Schriftgelehrten entgegen zu werfen und einen neuen Geist in die Welt zu bringen, nicht darin zu suchen, daß sein Verstand sich mit dieser Tradition nicht zufrieden geben konnte, sondern daß sie in unversöhnlichen Widerspruch mit seinem Bedürfniß nach wahrer Religion stand. Er trat nicht gegen sie auf, weil sie irrationell, sondern weil sie irreligiös war, weil sie die Religion, die sein ganzes Herz erfüllte und der Nerv seines Lebens war, zu einer Reihe äußerlicher Werke gemacht hatte, bei welchen das Gemüth kalt und der Wille ungebessert bleiben konnten. An die Stelle dieser Gerechtigkeit wollte er eine andre setzen, welche mehr war als sie, an die Stelle der Scheinheiligkeit die wahre Frömmigkeit, und statt leerer Formen die Sinnesänderung,[1]) die Richtung der Seele auf das Vollkommene, auf Gott. So war Religion die einzige Triebfeder, ihre Läuterung das Ziel seines Wirkens. Er befreite sie von dem Joche, das ihr allerlei Lehren und Menschensatzungen auf den Nacken gelegt, und von selbst ward diese That der Befreiung des Höchsten, was in uns ist, eine That der Befreiung des ganzen Menschen, und auf dem Fundamente einer neuen Religion erhob sich der Bau einer neuen Bildung. Dasselbe ist in der Geschichte Luthers und dem von ihm vollbrachten Werke der Fall. Will man die Frage beantwortet wissen, ob dieses Werk Früchte getragen für die Bildung der Welt, so öffne man nur seine eigenen Augen und halte Rundschau. Man vergleiche nur die Gegenden, wo der Protestantismus herrscht, mit denen, welche unter dem Scepter der katholischen Kirche stehen. „Seit der Zeit, wo die Barbaren das weströmische Reich überflutheten, bis auf das Wiedererwachen der classischen Studien war der Einfluß der römischen Kirche in der Regel der Wissenschaft, der

---

[1]) Die Metanoia. Es ist bekannt, von welcher Wichtigkeit es nach Verlauf von fünfzehn Jahrhunderten für Luther war, daß er unter dem Einflusse Melanchthon's die wahre Bedeutung dieses Begriffs verstehen lernte.

Bildung und einer guten Regierung förderlich. Aber während der drei letzten Jahrhunderte stellte sie sich die große Aufgabe, die Entwicklung des menschlichen Geistes zu unterdrücken. Ueberall, wo in der ganzen Christenheit Fortschritte in Erkenntniß, Freiheit und Wohlfahrt, in Kunst und Industrie erzielt ward, da geschah es gegen ihren Willen und in Opposition gegen ihre Autorität. Unter ihrer Herrschaft versanken die blühendsten und fruchtbarsten Gegenden Europas in Armuth, politische Sklaverei und geistige Erschlaffung, während protestantische Länder, deren roher und uncultivirter Zustand einst sprüchwörtlich war, sich durch Kunst und Industrie in ein Paradies verwandelt haben und sich einer großen Anzahl Helden und Staatsmänner, Philosophen und Dichter rühmen können. Wer im Blick auf die natürliche Beschaffenheit Italiens und Schottlands und auf ihren Zustand vor vierhundert Jahren jetzt die Umgegend Roms mit der Edinburgs vergleicht, wird leicht ein Urtheil über die Frucht päpstlicher Herrschaft zu fällen im Stande sein. Der Verfall Spaniens, einst das Reich der Welt, bis zur tiefsten Tiefe der Versunkenheit, der Aufschwung Hollands trotz aller Hindernisse seiner natürlichen Beschaffenheit bis zu einer Höhe, die nie von einem so kleinen Gemeinwesen erreicht wurde, — sie geben uns dieselbe Lehre. Wer in Deutschland aus einem katholischen in einen protestantischen Staat, in der Schweiz aus einem katholischen in ein protestantisches Kanton, in Irland aus einer katholischen in eine protestantische Grafschaft kommt, sieht sich aus einem niederern Bildungsgrad in einen höhern versetzt. Jenseits des atlantischen Oceans waltet dasselbe Gesetz. Hinter den Protestanten der vereinigten Staaten sind die Katholiken Mexikos, Perus und Brasiliens weit zurückgeblieben. Die Katholiken Ost-Canadas verharren in Unthätigkeit, während ringsum im ganzen Lande die Thätigkeit und der Unternehmungsgeist der Protestanten ein reges Leben hervorruft. Die Franzosen haben unstreitig eine Energie und einen Verstand bewiesen, welche sie, auch wo die Richtung eine falsche war, auf den Namen einer großen Nation Anspruch zu machen berechtigt. Allein diese scheinbare Ausnahme, genauer betrachtet, dient gerade zur Bestätigung der Regel, denn in keinem katholischen Lande hatte die katholische Kirche während einer Reihe von Generationen so wenig Macht in Händen, als in Frankreich."[1]) Was den Jesuiten Salmeron und Lainez, welche an dem Concil zu Trident so einflußreich theilnahmen, von Loyola aufgetragen ward, daß sie sich nämlich jeder Ansicht widersetzen sollten, welche nur im Entferntesten einer Neuerung ähnlich sah, das ist der Charakter des ganzen Katholicismus geblieben. Alles, was alt und abgelebt ist, muß erhalten, das Neue dagegen, das von Leben zeigt — bringt nicht das Leben unaufhörlich neue Formen hervor? — muß bekämpft werden. Wo wäre irgend eine Kraft moderner Bil-

[1]) Worte von Macaulay, Hist. of Engl. I. 47 f. Tauchn. Ed.

bung, irgend ein Faktor des modernen Staates, den nicht noch immer Rom im erbittertsten Haß anfällt und auf's heftigste bekämpft? Noch immer hat es einen Abscheu dagegen, dem neuen Geiste irgend ein Zugeständniß zu machen; es beharrt dabei, ihm sein berüchtigtes: „Non possumus!"[1]) entgegen zu halten; und so oft es sich kräftig genug fühlt, tritt es wieder mit längst Vermodertem hervor, womit dem Anscheine nach unsre Zeit schon längst abgerechnet hatte. Davon zeigt die Wiederherstellung des Jesuitenordens, die ärgerliche Komödie mit dem Rock zu Trier, der päpstliche Ausfall gegen die Bibelgesellschaften,[2]) die Erhebung der unbefleckten Empfängniß Mariä zum kirchlichen Dogma, der Peterspfennig, die bekannte Encyklika und Syllabus, worin alles, was die Neuzeit charakterisirt, als heillose Irrlehre verdammt, die frechste Anmaßung längstvergangener Tage wieder ins Leben gerufen und der Versuch gewagt wird, Europa mitten ins Mittelalter zurückzuversetzen, ein Versuch, der nur deßhalb so wenig Eindruck auf uns macht, weil die zu einem solchen Versuch erforderliche Macht mit dem Mittelalter selbst für immer ins Grab gestiegen ist. So steht Rom überall der Sache der Aufklärung und Bildung als eine feindliche Macht gegenüber. Statt diese Hauptfactoren des modernen Staats in sich aufzunehmen und mit ihnen einen Freundschaftsbund zu schließen und unter ihrem Einfluß sich fortwährend selbst umzugestalten, schließt es sie von sich aus und schleudert seinen Bannstrahl gegen sie. Aber daher rührt auch die feindliche Haltung, der revolutionäre Charakter, den diese Mächte in katholischen Ländern annehmen, sobald es nicht länger möglich ist, sie einfach zu verdammen und zu ersticken. Als Feinde behandelt, handeln sie auch ihrerseits als solche. Wo sie sich innerhalb der Kirche nicht zu entwickeln vermögen, treten sie aus und machen sich zur Aufgabe, ihre Fundamente zu untergraben und alles, was ihr heilig ist, mit den giftigen Pfeilen des Hohns und Spotts zu vernichten.[3]) Wie ganz anders steht der Protestantismus da! Er betrachtet die Wissenschaft, die freie Forschung nicht als Feind, sondern als Bundesgenossen. Der Nationalismus entwickelt sich

---

[1]) Wir können nicht.

[2]) Der Papst nennt sie »vaferrimum inventum, pestem quoad fieri potest delendam.«

[3]) »Ce sont surtout les pays catholiques qui ont connu l'incrédulité. Y a-t-il un pays, qui ait été moins gêné par sa religion que l'Italie du moyen-âge et de la renaissance avant la Réforme? La philosophie du dix-huitième siècle ne pourrait naître que dans un pays catholique. L'opinion qui fait venir la philosophie du dix-huitième siècle de la Réforme est erronée. Si cette philosophie a des antécédents, c'est dans l'Italie paienne de 1500 qu'il faut les chercher. Or, la Réforme est précisément une réaction contre l'incrédulité italienne de ce temps-là. Ai-je besoin d'ajouter toutefois que, dans un sens plus général, la Réforme revendique une part éclatante dans l'oeuvre de l'affranchissement de l'esprit humain, et que tout vrai libéral y trouve à bon droit une branche de ces ancêtres?« Renan Étud. p. 383.

innerhalb der Kirche, nicht im Gegensatz zu ihr, und die protestantische Theologie tritt fortwährend in Beziehung zu der neuern Philosophie. Sie erkennt deren Rechte an und lauscht ihrer Stimme, indem sie ihre eigene Lehre, sowohl den Inhalt ihrer Ideen, als die Form ihrer Vorstellungen, stets nach dem als Wahrheit erzielten Resultate gründlicher Forschung, auf welchem Gebiete es auch sei, modificirt. Es ist unmöglich, ihre Geschichte zu schreiben, ohne die Hauptbestandtheile der Geschichte alles Wissens darin aufzunehmen. Gewissensfreiheit ist das große Losungswort des Protestantismus, und Gewissensfreiheit ist ohne Freiheit des Denkens ein Hirngespinnst. Man nehme nur irgend ein philosophisches System der neuern Zeit, und wenn man im Stande ist, eine Anzahl Lehrer der protestantischen Kirche, welche es mit heftigem und oft blindem Eifer bestritten haben, aufzuzählen, so kann ich ihr eine ebenso große Anzahl Kirchenlehrer gegenüberstellen, welche es mit Begeisterung aufnahmen, und deren unermüdlichem Streben es glückte, auch im Denken und Leben der Gemeinde es zu einer herrschenden Macht zu erheben, einer Macht, deren Einfluß sich nicht weniger in der Dogmatik, als in allen andern Theilen der Wissenschaft kräftig geltend gemacht hat. Was auch einzelne, welche sich stets als die Rechtgläubigen in vorzüglichem Sinne betrachteten, in anderem Geiste gelehrt und gethan haben mögen, die Kirche war stolz darauf und rühmt sich dessen noch immer, daß aus ihr diese Heroen hervorgingen, deren Namen in der Geschichte der Civilisation, der Aufklärung, des Wissens und der Kunst mit tiefster Achtung und innigster Dankbarkeit genannt werden. Wie laut auch die Freunde der Dummheit und des Rückschritts ihre Stimme erheben mögen, um uns zuzurufen, daß sie die bedeutendsten Philosophen und Dichter, Naturforscher und Künstler der drei letzten Jahrhunderte nicht als Christen betrachten können, so war doch die Kirche anderer Ansicht und rühmt sich noch immer mit edelm Stolze dieser Heroen der Aufklärung als echter Söhne des Protestantismus, welche im Gefühle ihrer Kraft und ihres Wissens das Joch der Knechtschaft zu tragen verschmähten. Und ward das Werk der Neuzeit überall kräftig durch sie gefördert, sind alle ihre Principien, alle ihre Ueberzeugungen und Bestrebungen durch sie gepredigt und behauptet, so erkennt die Kirche, weit entfernt, dem Geiste dieser Neuzeit den Fehdehandschuh auf Leben und Tod hinzuwerfen, nicht nur sein Recht und seine Verdienste an, sondern sie ist sich zugleich bewußt, daß die ganze moderne Weltanschauung, sein Ausgangs- und Stützpunkt, nur ihr selbst Entstehung und Verbreitung zu danken hat. So schließt sich der Protestantismus nicht blos an die Bewegung der Geister, an die Sache der Aufklärung und des Fortschritts überall an, sondern ruft diese Bewegung selbst ins Leben. Ich weiß es, noch heut zu Tage stehen manche in seinen Reihen, welche gegen die modernen Institutionen und gegen die modernen Anschauungen heftig wüthen und sich ihnen mit aller Macht widersetzen. Doch was sollte mich veranlassen, in ihnen die wahren Repräsentanten der Kirche zu erblicken? Der

Geist, in welchem sie wirken, die Sprache, die sie reden, alles stimmt genau mit der päpstlichen Encyklika und dem Syllabus. Wenn sie auch den Namen Protestanten tragen, wenn auch vielleicht ihr gewöhnliches Leben bis ins Einzelne, in Handel und Wandel, durch unchristliche Feindschaft gegen ihre katholischen Mitchristen sich kennzeichnet, so gehören sie doch mit ihrer ganzen Denkweise, mit ihrer Ueberzeugung und ihrem Thun nur der katholischen Kirche an. Zwischen ihnen und der Reformation besteht nicht die geringste Gemeinschaft. Wer die Früchte haßt, kann den Baum nicht lieben, der sie trägt. Als Feinde der modernen Bildung sind sie Feinde der Reformation. Denn — und wir können dies nicht fest genug unsrer Ueberzeugung einprägen — wenn wir demjenigen, welcher die Fesseln des Geistes sprengt, die großen, durch den befreiten Geist vollbrachten Thatsachen zu danken haben, dann mögen wir auch als unbestreitbare Thatsache anerkennen: Die Civilisation der drei letzten Jahrhunderte ist die Frucht der Reformation.

Und doch war es der Reformation nicht unmittelbar darum zu thun. Das negative Princip der Aufklärung, der Freiheit des Denkens, war doch, wie untrennbar es auch mit ihr verbunden sein mochte, nicht ihre Hauptsache. Wie Jesus gegen die Tradition der Schriftgelehrten auftrat, nicht weil sie irrationell, sondern weil sie irreligiös war, so gerieth auch Luther mit der Tradition der Kirche nicht deßhalb in Zwiespalt, weil sein Verstand zu große Schwierigkeiten darin fand, sondern weil sein Bedürfniß nach wahrer Religion nicht dadurch befriedigt, ja seine Befriedigung selbst unmöglich gemacht wurde. Daß am Ende des fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts die Naturwissenschaft auf dem rechten Wege, welchen sie erst kurz zuvor entdeckt hatte, muthig fortschritt; daß überraschende geographische Entdeckungen, das Resultat der Anstrengungen unerschrockener Seefahrer, kräftig dazu beitrugen, den Geist aus dem Schlaf zu rütteln, ihm Spannkraft zu geben und Ideen in ihm anzuregen, welche mit der Kirche in Widerspruch standen und als Waffen gegen sie dienen konnten; daß das Wiedererwachen classischer Studien einen Kunstsinn schuf, der am wahrhaft Schönen genährt, sich von all den elenden Wundererzählungen der Heiligen und all dem prahlerischen Pomp der Kirche abwenden mußte, aber zugleich auch zu einem bessern Texte und gründlicheren Verständnisse des Buches, auf das die Kirche selbst gegründet war, der Bibel, den Weg bahnte, — das alles konnte für den Sieg der Reformation von unberechenbarer Bedeutung sein, aber es hat doch die Reformation nicht ins Leben gerufen, noch ihr die Form gegeben, welche sie wirklich angenommen hat. Es hätte zu ganz andern Resultaten führen können und hat auch in der That besonders in Italien viele dazu geführt. Es brachte sie nicht zu einem bessern Christenthum, sondern zum Heidenthum, so daß es in Rom selbst als Kennzeichen eines Höflings, eines Weltmannes galt, in Bezug auf die kirchlichen Dogmen voll ketzeri-

scher Meinungen zu sein. Wäre man auf diesem Wege weitergegangen, so wäre man bald in einen Zustand gerathen, worin beim Volke der gröbste Aberglaube geherrscht, bei den gebildeten Klassen dagegen ein gebildeter und verfeinerter Indifferentismus zum guten Ton gehört hätte. Unter den letzteren würde leicht, um mit Luther zu reden, die ganze Religion gefallen und aus dem christlichen Staate ein Staat von lauter Epikuräern geworden sein, welche vielleicht, um ihren Unglauben aus furchtsamem Egoismus vor der Menge zu verbergen, äußerlich die alten Formen noch erhalten hätten. Was Europa vor einem so unglückseligen Schweben zwischen zwei gleich heillosen Extremen bewahrt hat, das war nur der warme christliche Sinn, der im germanischen Stamme noch in voller Kraft lebte und wirkte, das Bedürfniß nach echter, strenger und ernster Religion. Diesem allein war der Muth und der Glaubenseifer zu verdanken, womit man in allen Ständen des Volkes einer neuen, bessern Ueberzeugung alles zu opfern bereit war. Aus diesem christlichen Sinn ging die Reformation hervor. Sie war nicht eine Frucht des freien Denkens, sondern des Strebens, die Rechte des Gemüths zu wahren, das Individuum von der Autorität der Kirche zu befreien und das Christenthum als ein neues Lebensprincip in seinem vollen Werthe wiederherzustellen, damit es nicht als etwas Aeußerliches auf das Leben keinen Einfluß auszuüben vermöchte, sondern als geistige Kraft das ganze Leben läuterte und heiligte. Was die Reformatoren anspornte, war nicht das harmlose Verlangen nach Glaubensfreiheit, sondern der heilige Glaubenseifer, der kein anderes Leben neben sich dulden konnte; es war nicht Freiheit, die man forderte, um nach einer Ueberzeugung suchen zu können; es war die verzehrende Gluth einer Begeisterung, welche nur bei einer bereits gefundenen, tief wurzelnden und unerschütterlichen Ueberzeugung möglich ist. Das negative Princip der Freiheit war ihnen nur Mittel, das positive ernst erstrebter Religion war ihnen Zweck. Und gerade dadurch ward es möglich, und nur hieraus ist es zu erklären, daß in der neuen Gemeinde selbst so schnell der Geist der Unduldsamkeit entstehen konnte, und ein Kampf, wie er nur der alten Kirche würdig war, gegen die Freiheit des Gewissens geführt ward. Gerade weil das negative Princip nur Mittel, nicht Zweck war, konnte es in heftigen Streit mit dem positiven gerathen. Was ist größtentheils die Geschichte des Protestantismus anders, als die Geschichte dieses Streites?

Wäre die Reformation zu einer andern Zeit entstanden, so wäre sie auch in einer andern Form aufgetreten. Im sechzehnten Jahrhundert konnte unmöglich die Wiederherstellung der Rechte des gläubigen, auf Gott vertrauenden, mit Gott innig verbundenen Gemüthes etwas andres, als die Wiederherstellung des verdrängten Christus sein. Daß er durch die sichtbare Kirche verdrängt war, das war die Wurzel alles Uebels; denn dadurch war die Kirche zur Herrschaft gelangt, und das Reich, das nicht von dieser Welt sein sollte,

war ein weltliches Reich geworden. Dadurch hing die Seligkeit von dem Gehorsam gegen die Kirche und von der Vollbringung ihr wohlgefälliger, der Ausbreitung ihrer Macht förderlicher Werke ab. Dadurch hatte die Kirche in der Inquisition und Ketzerverfolgung das Recht in die Hände bekommen, über den Seelenzustand der Laien zu richten und dieses Gericht zu vollstrecken. Dadurch war dem Individuum das Gewissen entzogen und auf die Kirche, den Priester übertragen, und überall war an die Stelle von Christus und seiner unsichtbaren Gemeinde, mit ihren Titeln geschmückt und durch ihre Rechte bevorzugt, die sichtbare Kirche und die mit ihrer Leitung betrauten Mächte getreten. Aber die Natur des Uebels lehrte auch die Natur des Heilmittels kennen, und dieses konnte nur in Rückkehr zu dem Christus bestehen, der mehr und mehr vor der Kirche und ihren Heiligen in den Hintergrund getreten war, nur in der Anerkennung, daß der Mensch gerechtfertigt wird nicht durch das Vollbringen von Werken, welche der Kirche wohlgefällig sind, sondern durch den Glauben, der in der Liebe thätig ist, der in unmittelbare Beziehung zu Christus tritt und Jeden in seinem eignen Gemüthe der Gewißheit der Erlösung und der Seligkeit versichert. Das war der Weg, auf welchem das Individuum wieder in den Besitz der Rechte gelangen mußte, welche die Kirche ihm widerrechtlich entrissen hatte. Die Kirche oder das Individuum? Das war von Anfang an, das ist noch immer die große Streitfrage zwischen Katholicismus und Protestantismus. Nur der letztere erkennt die individuellen Rechte des Menschen an. Deßhalb gibt er ihm auch die Schrift in den Volkssprachen zum Lesen in die Hände und ermuntert ihn zu selbständiger Prüfung aller Lehrsätze, zu ernster Untersuchung über den Sachverhalt, wie er ihm auch die eigne individuelle Gewißheit der Rechtfertigung als sein Recht zuspricht. So stimmte die Befreiung des Menschen, um welche es der Reformation zu thun war, mit der fünfzehnhundert Jahre früher von Jesus selbst vollbrachten überein. Oder was hat Jesus sonst beabsichtigt, als den Einrichtungen der jüdischen Kirche und ihrer Priester gegenüber den Glauben eines gottergebenen Herzens als genügenden Grund der Versöhnung mit Gott anerkannt zu wissen? Er redete gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten, weil er aus dem Schatze seines eignen innerlichen Lebens, nicht aus dem Gesetze die Weisheit schöpfte, die er der Welt verkündigte. Kein Wunder, daß die Reformation das Werk ihrer Befreiung als eine Fortsetzung des Werkes Jesu betrachtete und in ihren Principien die Rückkehr zu dem ältesten und ursprünglichen Christenthume sah, und somit auch zu der Schrift, welche uns damit bekannt macht.

Von dem materiellen Princip der Rechtfertigung allein durch den Glauben mußte man von selbst zu dem formellen Princip der heiligen Schrift gegenüber der kirchlichen Tradition kommen. Wie das erstere nothwendig zu dem letzteren führt, sehen wir an Niemand besser als an Luther selbst. Es ward ihm

schwer, das Joch einer Macht abzuschütteln, welche ihm Jahre lang die tiefste Ehrfurcht eingeflößt hatte. Anfangs unterwirft er sich noch den Kirchenvätern und den päpstlichen Decretalen und weiß vom Papste nur an den besser unterrichteten Papst zu appelliren. Erst allmählich tritt an die Stelle des Papstes die Kirche und ihr allgemeines Concil; dann, als in dem Streit mit Eck die Frage erhoben wird, welchen Beweis es dafür gäbe, daß ein Concil nicht irren könne, und er erklärt hatte, daß unter den Artikeln von Huß, welche das Concil von Konstanz verdammte, sich solche finden, die echt christlich und evangelisch sind, fällt auch die Autorität der Concilien; die Kirche der Gegenwart weicht der ersten Kirche, die ihre einzige Grundlage bildet, die Tradition der Jahrhunderte weicht den ältesten Urkunden des Christenthums. Aber über dem Buchstaben dieser Urkunden steht noch der große Held, von dessen Leben und Wirken sie Zeugniß geben, Christus selbst. „Wo Andre auf die Schrift drängen gegen Christus, da will ich auf Christus drängen gegen die Schrift", aus diesem herrlichen Worte Luthers wird es klar, wie unendlich hoch Christus für ihn noch über der Bibel stand. Daher rührt die Freiheit, die er sich der Schrift gegenüber erlaubte, eine Freiheit, von der er in seiner Beurtheilung des Judas- und Jakobusbriefes und der Apokalypse einen so kühnen Gebrauch machte. Ach, warum ward in der Hitze des Streits gegen Glaubensgenossen, die aber ihre eigne Ansicht über das Abendmahl hatten, diese Freiheit vom Buchstaben so jämmerlich preisgegeben und der engherzige Ausspruch gethan: „Ich bin gefangen, kann nicht heraus; der Text ist zu gewaltig da."

Beklagenswerthe Verleugnung eigner Principien! Auf Grund dieser innerlichen Religion, deren das Herz bedarf, war die Reformation zur Anerkennung der Autorität der Schrift gegenüber der Autorität der Kirche fortgeschritten; denn gerade in dieser Schrift ward dieses Bedürfniß befriedigt. Wäre der Protestantismus dem Geiste, der ihn trieb, getreu geblieben, so hätte er sich in diese Schrift vertieft, aber ihr nie seine Freiheit zum Opfer gebracht. Nichts war natürlicher, als die Ehrfurcht und Liebe, welche die Reformatoren für das neue Testament hegten. Sie waren nicht blos berechtigt, sondern auch verpflichtet, es zur Erkenntnißquelle christlicher Wahrheit zu erheben. Diese hohe Stellung behält es noch immer auch in unsrer Schätzung und wird sie behalten, so lange man Geschichte über Dichtung stellt. Noch immer geschieht jede religiöse Entwicklung und wird geschehen nicht durch Verwerfung der Schrift, sondern durch bessere Erkenntniß und gründlicheres Verständniß derselben. Auch wir wissen für alle, denen es um eine geläuterte christliche Ueberzeugung zu thun ist, noch immer keinen andern Weg, als das Studium des neuen Testaments. Oder woraus wollten wir eine genauere Kenntniß von Jesus selbst und der ursprünglichen Christengemeinde schöpfen, als aus der Reihe von Büchern, aus welchen es zusammengesetzt ist? Wie auch der Kanon entstanden sein mag, und wie

wenig auch die ältesten Kirchenväter von echt kritischem Geiste erfüllt waren, so haben sie doch aus der Literatur der ersten hundertfünfzig Jahre, soweit wir diese zu beurtheilen im Stande sind, wahrlich keine schlechte Auswahl getroffen. Auch wir wollen — ich habe es schon ausgesprochen — keinen phantastischen, sondern einen historischen Jesus, keinen Christus nach unserm Geschmack, dem Geiste des neunzehnten Jahrhunderts entsprechend, sondern einen Christus, wie er wirklich war, ein Sohn des ersten Jahrhunderts, aus dem wir die Erscheinungen des Urchristenthums zu erklären vermögen.[1]) Auch wir wünschen nicht

[1]) Von diesem Gesichtspunkt begrüße ich mit besonderem Beifall Renan's Vorrede vor der dreizehnten Auflage seines »Vie de Jésus« und vorzüglich folgende Worte S. XVII. f.:

»Chose singulière! Sur presque tous ces points, c'est l'école de théologie libérale, qui propose les solutions les plus sceptiques. L'apologie sensée du christianisme en est venue à trouver avantageux de faire le vide dans les circonstances historiques de la naissance du christianisme. Les miracles, les prophéties messianiques, bases autrefois de l'apologie chrétienne, en sont devenus l'embarras; on cherche à les écarter. A entendre les partisans de cette théologie, entre lesquels je pourrais citer tant d'éminents critiques et de nobles penseurs, Jésus n'a prétendu faire aucun miracle: il ne s'est pas cru le Messie; il n'a pas pensé aux discours apocalyptiques qu'on lui prête sur les catastrophes finales. Que Papias, si bon traditionniste, si zélé à recueillir les paroles de Jésus, soit millénaire exalté; que Marc, le plus ancien (?) et le plus autorisé des narrateurs évangéliques, soit presque exclusivement préoccupé de miracles, peu importe. On réduit tellement le rôle de Jésus, qu'on aurait beaucoup de peine à dire ce qu'il a été. Sa condamnation à mort n'a pas plus de raison d'être en une telle hypothèse que la fortune, qui a fait de lui le chef d'un mouvement messianique et apocalyptique. Est-ce pour ses préceptes moraux, pour le Discours sur la montagne que Jésus a été crucifié? Non certes. Ces maximes étaient depuis longtemps la monnaie courante des synagogues. On n'avait jamais tué personne pour les avoir répétées. Si Jésus a été mis à mort, c'est qu'il disait quelque chose de plus. Un homme savant, qui a été mêlé à ces débats, m'écrivait dernièrement: Comme, autrefois, il fallait prouver à tout prix que Jésus était Dieu, il s'agit, pour l'école théologique protestante de nos jours, de prouver, non seulement qu'il n'est qu'homme, mais encore qu'il s'est toujours lui-même regardé comme tel. On tient à le présenter comme l'homme de bon sens, l'homme pratique par excellence; on le transforme à l'image et selon le coeur de la théologie moderne. Je crois avec vous que ce n'est plus là faire justice à la vérité historique, que c'est en négliger un côté essentiel.

»Cette tendance s'est déjà plus d'une fois logiquement produite dans le sein du christianisme. Que voulait Marcion? Que voulaient les gnostiques du deuxième siècle? Écarterles circonstances matérielles d'une biographie, dont les détails humains les choquaient. Baur et Strauss obéissent à des nécessités philosophiques analogues. L'éon divin, qui se développe par l'humanité, n'a rien à faire avec des incidents anecdotiques, avec la vie particulière d'un

das Bild der ersten christlichen Kirche mit den Zügen gezeichnet zu sehen, welche wir nur in einer aufgeklärten Gemeinde der Gegenwart oder der Kirche der Zukunft zu finden hoffen, sondern eine getreue Darstellung einer religiösen Gesellschaft, wie sie vor achtzehnhundert Jahren in Palästina möglich war, aus welcher Männer wie Paulus, aber auch wie Petrus und Johannes hervorgehen konnten. Für solch einen historischen Jesus, für solch einen historischen Anfang des Christenthums gibt es auch nach unserm Urtheil noch immer keine andre Quelle, als das neue Testament, die Schriften der Evangelisten und Apostel. Daß sie diese Schriften als eine solche Erkenntnißquelle verehrten, das war das Verdienst, nicht der Fehler der Reformatoren. Daß sie aber weitergingen, daß sie diese Schriften zur Richtschnur des Glaubens, zu einer bindenden Autorität für den religiösen Glauben der Christenheit gemacht haben, das war nicht ihr Verdienst, sondern ihr Fehler. Erkenntnißquelle und Glaubensnorm sind zwei verschiedene Begriffe. Was das eine für längstvergangne Zeiten ist, kann gerade darum, wenn man nicht etwa die Menschheit zu Stillstand verdammt glaubt, für spätere Jahrhunderte das andre nicht sein. Je mehr wir geneigt sind, als Geschichtsschreiber uns an die ältesten Urkunden zu binden, um so mehr wollen wir für unsre eigne Ueberzeugung, für unsre religiöse so gut als für unsre wissenschaftliche, unbegrenzte Freiheit genießen. Je größer die Bescheidenheit ist, mit der wir Paulus zu Füßen sitzen, um nur von ihm zu lernen, welches seine Vorstellungen von Gott, von der Welt und dem Menschen, von der Vergangenheit und Zukunft waren, um so größer ist auch die Selbständigkeit, die wir da beanspruchen, wo es sich um die Bildung unsrer eignen Weltanschauung handelt, damit es sich an ihr zeige, daß achtzehnhundert Jahre nicht fruchtlos für uns verflossen sind, daß das neunzehnte Jahrhundert im festen Vertrauen auf sein Recht und seine Kraft nicht davor zurückbebt, anders zu sein, als das erste Jahrhundert war.

Herbe Früchte hat diese erste Untreue gegen den Geist der Reformation getragen. Wo findet sich in der Geschichte geistiger Entwicklung ein jämmerlicheres Schauspiel, als es der Protestantismus am Ende des sechzehnten und während des ganzen siebzehnten Jahrhunderts bietet? Im Gegensatz zu der katholischen Kirche, welche den Verstand als Sitz des Glaubens zu betrachten fortfuhr, hatte man den Glauben in einem andern, dem paulinischen Geiste, aufgefaßt und seinen Sitz im Gemüth und im Willen gefunden.[1]) Doch es

individu. Scholten et Schenkel tiennent certes pour un Jésus historique et réel; mais leur Jésus historique n'est ni un Messie, ni un prophète, ni un Juif. On ne sait ce qu'il a voulu; on ne comprend ni sa vie, ni sa mort. Leur Jésus est un éon à sa manière, un être impalpable, intangible. L'histoire pure ne connaît pas de tels êtres.«

[1]) Bellarminus fügt seiner Bemerkung, daß die Protestanten von den Katholiken im Objekt des Glaubens sich unterscheiden, außerdem noch folgende Unterscheidungs-

dauerte nicht lange, so schien alles dieses in Vergessenheit gerathen zu sein. Der Glaube ward von neuem Sache des Verstandes; der Besitz des wahren Glaubens, der im Gegensatz zu den Werken den Menschen vor Gott rechtfertigen sollte, verwandelte sich in den Besitz einer verständigen Orthodoxie, in das Bekennen der wahren Lehre. Dadurch ward er selbst ein neues, und zwar sehr bequem zu vollbringendes gutes Werk. Der Buchstabe, nicht der Geist herrschte, und sklavisch band man sich an jeden Bibeltext und ebenso sklavisch an die Artikel der Bekenntnißschriften, in welchen ja die ganze Bibellehre systematisch enthalten war. Das kaum befreite Gewissen ward unter das Joch dieser Bekenntnißschriften gebeugt. Sie galten nicht länger als bloßes Zeugniß für eine Thatsache der Gegenwart; sie mußten Gesetz sein für alle Zukunft. Auf Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Dogma, das sie entwickelten, kam alles an. Wo sie aus den innern Streitigkeiten des Protestantismus hervorgegangen waren, legte man großen Werth auf die Punkte, in welchen man von einander abwich, weit geringeren dagegen auf die, in welchen man übereinstimmte. Die Dogmatik beschäftigte Aller Herzen, und stracks auf der Ferse folgte ihr die engherzigste und unchristlichste Polemik. Von Katheder und Kanzel regnete es Schmäh- und Schelt-Worte. Auf kleinliche Unterscheidungen, auf Haarspaltereien, welche an die spitzfindigsten und unfruchtbarsten der Scholastiker erinnern, verwandte man edle Kräfte. Was nur von der unsichtbaren Kirche gelten konnte, ward von Neuem von der sichtbaren, oder mit andern Worten, durch Jeden von seiner eignen Kirchengemeinschaft behauptet. Diese nannte man die Säule der Wahrheit,[1]) und man kannte kein andres Christenthum als das in dem Bekenntniß ihrer Glaubenssätze enthaltene.[2]) Die Unduldsamkeit wurzelte tief in den Gemüthern; man konnte das nicht achten und dulden, was man als Irrlehre verwarf. Es

---

momente bei: »In facultate et potentia animi, quae sedes est fidei, siquidem illi fidem collocant in voluntate, cum fiduciam esse definiunt ac per hoc eam cum spe confundunt. Fiducia enim nihil est aliud nisi spes roborata. Catholici fidem in intellectu sedem habere volunt.« Calvin schreibt von den Katholiken: »Fidem assensum esse volunt, qua recipiet quilibet Dei contemtor quod ex scriptura profertur. Quodsi expenderent illud Pauli: corde creditur ad justitiam, fingere desinerent frigidam illam qualitatem. Si una haec nobis suppeteret ratio, valere deberet ad litem finiendam, assensionem scilicet ipsam cordis esse magis quam cerebri, et affectus magis quam intelligentiae.«

[1]) »Columna veritatis.«

[2]) In dem »Consensus repetitus fidei vere Lutheranae» lesen wir: »Rejicimus eos, qui docent ad ecclesiam Christianam pertinere non tantum Lutheranos et Graecos, sed Pontificios etiam et Calvinianos.« In Berlin wagte man unter einem Fürsten, der die Reformirten begünstigte, im Jahre 1657 der Gemeinde von der Kanzel zuzurufen: „Wir verdammen die Papisten, die Reformirten und die Helmstädter (Calixtus und sein Anhang); wer nicht lutherisch ist, ist verflucht."

schien selbst verdammungswürdig, mit anders Denkenden umzugehen, und im anders Denken konnte man, da es ja nur eine Wahrheit gab, nur Feindschaft gegen die Wahrheit und Empörung gegen Gott erblicken. Selbst von Katholiken wurde man bisweilen beschämt, und nicht mit Unrecht klagte Zinzendorf, daß, während die Katholiken das Verdammungsurtheil im Munde führten, aber oft in der Praxis Billigkeit und Liebe zeigten, die Protestanten die Freiheit mit den Lippen predigten, aber in ihrem Handeln sich der Unterdrückung der Gewissensfreiheit schuldig machten.[1]) Kein Wunder, daß manche zur katholischen Kirche zurückkehrten, weil sie in der That nicht einsehen konnten, was man dabei gewinne, wenn man sie verlasse. Man hatte sich ja von ihren Principien nicht losgesagt, sondern es zeigte sich in Wort und That, daß man, wie Spener sich ausdrückte, an den Maximen des Papstthums nur allzuviel Gefallen fand.[2]) Es war, als ob das negative Princip der Reformation nie bestanden hätte, so vollständig war es durch das positive in den Hintergrund gedrängt und unkenntlich gemacht. Für die Freiheit hatte man nur als Mittel geeifert; nachdem die Reformatoren gesiegt und nach ihrer Ansicht die Wahrheit an die Stelle des Irrthums erhoben hatten, forderten sie ebenso, wie Rom es früher gethan, Unterwerfung unter ihre Lehre und schritten zu Verdammung und Verfolgung. Von nun an nannte man nicht mehr die Unduldsamkeit in Religionssachen ein Uebel, sondern nur die Unduldsamkeit im Dienst des Irrthums und der Abgötterei. Der jugendliche Protestantismus war sich der Kraft, welche sein eignes Lebensprincip, die Gewissensfreiheit, besaß, nicht bewußt. Der Glaube war von dem der Katholiken verschieden, aber er war ebenso absolut. Man war fest davon überzeugt, im Besitz der Wahrheit, der höchsten, göttlichen Wahrheit zu

[1]) „Seitdem ich mit den Katholiken wenig Umgang und Correspondenz mehr habe, fange ich an mich über ihre Geduld, Raisonnabilität und Toleranz hintenan zu verwundern, daß sie so viel, zum Theil unbegründete, heftige Disputationen und Krittelеien, deren ich mich in meinen jüngern Jahren schuldig gemacht, von mir haben vertragen, meine damalige Bekehrsucht in's Beste deuten und mich doch so viele Jahre nicht hassen noch drücken mögen. Wollte Gott, daß meine Glaubensgenossen mit mir so raisonnabel und christlich gehandelt hätten. Die Katholiken führen das Anathema gegen die Gegner im Munde und im Panier, und haben oft so viel Billigkeit gegen sie in praxi. Wir Protestanten führen libertatem im Munde und auf dem Schilde: und es gibt unter uns in praxi (das sage ich mit Weinen) wahre Gewissenshenker."

[2]) „Es scheint, daß man zuweilen die Autorität dieses oder jenes Doctoris, Professoris oder einer Facultät heut zu Tage höher treiben will, als bei den Papisten selbst die Autorität des Papstes und seiner Cardinäle geachtet wird, daß in jener Macht so bald stehen sollte, wer nicht nach ihrer Methodo lehrt, mit ihren Worten redet, und alle Consequentias, damit sie die libros symbolicos ausstatten, sobald unterschreibet, gleich zum Ketzer declariren und mit diesem und jenem Namen zu belegen. — Was wäre gerechter, als wo Gott dem Papstthum eine neue Gewalt über unsere Kirche verhängte, weil uns dessen Maximen so wohl haben angefangen zu gefallen."

sein, und gerade deßhalb glaubte man sich befugt, ja selbst verpflichtet, den Irrthum zu bekämpfen, seine Verbreitung zu verhindern und der Obrigkeit selbst das Schwert gegen ihn zu übergeben. „Wenn die Papisten ihren Aberglauben durch unschuldiges Blutvergießen zu vertheidigen suchten, sollte dann eine fromme Obrigkeit für die Wahrheit nichts wagen?“ In diesen bekannten Worten Calvin's ist es treffender als sonst irgendwo ausgedrückt, wie tief man noch im Papstthum wurzelte, wie sehr man noch von seinem Geiste beherrscht, und wie eng noch das Band war, das trotz allen Streites die protestantische Orthodoxie noch immer an Rom fesselte.

Diesen Zusammenhang verleugnet sie nie und nirgends. Es kann nicht genug betont werden, daß die protestantische Orthodoxie nur dem Namen nach und in äußern Formen protestantisch ist, ihrem Wesen nach aber durch und durch katholisch. Der wahre Protestantismus findet sich nicht da, wo man die Weltanschauung der Reformatoren theilt; nicht da, wo man in der Augsburger Confession, im Heidelberger Katechismus oder sonst in irgend einer Schrift dieser Art und aus jener Zeit den vollständigen und richtigen Ausdruck seines Glaubens sieht, sondern nur da, wo man vom Geiste der Reformation erfüllt ist und nur in diesem Geiste handeln will. Mögen Sklaven sich nicht einbilden, sie seien die echten Nachfolger der Freiheitshelden! Mögen jene, die nicht einmal einem papiernen Papst zu widerstehen wagen, sich doch nicht als Geistverwandte jener großen Männer vordrängen, die den Muth besaßen, das Knechtesjoch des lebenden Papstes abzuschütteln und die Ketten zu sprengen, welche die Autorität vieler Jahrhunderte geschmiedet hatte! Wie ganz anders würden die Reformatoren jetzt reden, als sie dies vor dreihundert Jahren thaten und thun mußten! Die Wissenschaft, jetzt zu einem kräftigen Jüngling herangewachsen, war damals noch ein hülfloses Kind, das in selbständiger Bewegung noch wenig Uebung erlangt hatte. Glaubt ihr denn, daß Luther und Zwingli, Melanchthon und Calvin, wenn sie bis in unsre Zeit gelebt hätten, gedankenlos an all diesen schönen und fruchtbaren Untersuchungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft und Geschichte, der Sprachkunde und Kritik vorübergegangen wären? Daß sie noch immer jeden Bibeltext als Beweis gebrauchen würden, vor welchem die sichersten oder wahrscheinlichsten Resultate der Untersuchung verstummen müßten? Glaubt ihr in der That, daß die edelsten und tüchtigsten Geister des sechzehnten Jahrhunderts, welche sich der Kraft bewußt waren, um die Menschheit einen großen Schritt weiter zu bringen, an diesen Helden des Aberglaubens, welche an der Spitze confessioneller Vereinigungen — die Streitbande der protestantischen Orthodoxie, wie der Jesuitenorden die Streitbande Roms ist — kein andres Ziel kennen, als die Menschheit einen viel größern Schritt, einen Schritt von nicht weniger als drei Jahrhunderten, rückwärts zu führen, Gefallen finden sollten? Wenn unsre Vorgänger, da sie in dichter Fin-

sterniß saßen, eine Lampe anzündeten, weil sie kein besseres Beleuchtungsmittel entdecken konnten, aber sich damit doch als Freunde des Lichts und als Feinde der Finsterniß bewährt haben, glaubt ihr dann wirklich, daß die am besten in ihre Fußstapfen treten, welche gegenwärtig noch immer bei ihrer Thranlampe sitzen und gegen die Gasflamme einen Kreuzzug predigen? Oder würdet ihr sie nicht vielmehr trotz ihres Lichtes Feinde des Lichts und Freunde der Finsterniß nennen? Wir müssen von unsern wackern Vorfahren lernen, nicht da wo sie standen, stehen zu bleiben, sondern fortzuschreiten, wie sie es früher gethan. Wir müssen Protestanten sein nicht mit dem Wort, sondern mit dem Sinn der Reformatoren und wir handeln nur dann in ihrem Geist, wenn wir, was sie einst dem lebenden Papst gegenüber gethan, dem papiernen Papste der Bibeltexte und Bekenntnißschriften gegenüber vollbringen. Das neunzehnte Jahrhundert muß einen andern Charakter haben als das sechzehnte und siebzehnte. Unmittelbar vorher geht ihm das achtzehnte; auch es möge nicht vergeblich gewesen sein, nicht vergeblich mit seinem regen und kräftigen Leben, mit seiner Begeisterung für die Wahrheit, für die Aufklärung, Freiheit und Selbständigkeit des Denkens; nicht vergeblich mit seiner Wiederherstellung des negativen Princips der Reformation, ein Akt, der leider nur allzuhäufig — so folgt eine Einseitigkeit auf die andre, und ruft ein Extrem das andre hervor — auf Kosten ihres positiven Princips geschah. Uns geziemt es, beide Einseitigkeiten zu vermeiden und uns vor beiden Extremen gleich sehr zu wahren. Wir können die Reformatoren nicht besser ehren, als dadurch, daß wir alles, was bei ihnen noch im Keimen ruhte, aber der Jahrhunderte bedurfte, um volles Wachsthum zu erlangen, entwickeln. Große Geister sind mehr, als sie im Augenblick, ja mehr, als sie sich selbst zu sein bewußt sind. Ihr Werk endigt nicht mit ihrer Lebenszeit; sie streuen Samen, der erst in der Zukunft reift und Frucht trägt. Die Reformatoren waren mehr, als sie wußten, und mehr, als sie sein wollten. Die Freiheit, die sie nur als Mittel forderten, die sie aufgaben, sobald sie ihr Ziel erreicht glaubten, erwies sich als eine Lebenskraft, die nicht mehr zu ertödten war. Sie haben ein Werk begonnen, das weiterschreiten mußte, als sie es wünschten, und dem sie willkürlich, aber auch fruchtlos ihr: Bis hierher und nicht weiter! zuriefen. Sie haben einen Kampf begonnen, nicht, wie sie meinten und beabsichtigten, gegen eine verkehrte, irrende Geistesknechtung, sondern gegen die Geistesknechtung überhaupt. Freiheit des Denkens, des Gewissens ward die nothwendige Folge ihrer Arbeit; der Baum, den sie gepflanzt, konnte keine andere Frucht tragen; und überall, wo die Reformation siegte, hat sich auch diese Frucht gebildet und zu voller Reife entwickelt. Ohne es zu wissen oder zu wollen, sind die Reformatoren auch die Väter des freien Denkens geworden;[1])

[1]) »Quand le protestantisme n'aboutit pasà une réligion purement rationelle, il

aber nicht blos des freien Denkens: Unbeschränkte Freiheit, aber zugleich ernst gemeinte Religion, Religion des Herzens und des Lebens, nicht der Lippen und äußerlichen Gebahrens, — für diese Verbindung mit Kraft und Eifer zu wirken, das heißt fortarbeiten am Werk der Reformation. Und was sonst ist das Ziel und Streben der modernen Theologie? Gegen jene, die sich Orthodoxe nennen, weil sie von der Kirchenlehre, wie sie in den Bekenntnißschriften dargelegt ist, kein Haar breit abweichen wollen, ist sie in Opposition getreten, und zwar nicht blos, weil ihre Wissenschaft ihren veralteten Meinungen widerstreitet, sondern auch weil sie in diesen Meinungen, die als unbestreitbare göttliche Wahrheit aufgezwungen wurden, ein Hemmniß der Religion erblicken mußte, ein Mittel, um uns zum zweiten Male auf jenen äußerlichen Standpunkt zurückzuführen, welcher die katholische Kirche charakterisirt und dessen Leugnung und Bekämpfung gerade die große That der Reformation war. So bleibt sie nicht den Lehrsätzen der ersten Protestanten, sondern dem Geist und den Principien des Protestantismus getreu. Deßhalb, aber auch nur deßhalb, will sie den Namen einer echt protestantischen Theologie auch künftig tragen. Sie will Niemand durch diesen Namen täuschen; am wenigsten sind die Orthodoxen als die einfältigen Schlachtopfer ihrer List zu beklagen. Sie erklärt unverhohlen, — in ihren Augen nur allzu unverhohlen und allzu dreist — was nach ihrer Ansicht der Protestantismus bedeutet und in welchem Sinne sie ihm von ganzem Herzen zugethan bleibt. Sie wiederholt es, so oft sie nur kann, daß sie zwischen den Principien und den Dogmen einer Kirche einen Unterschied macht, selbst einen so großen Unterschied, daß die letzteren mit den ersteren in heftigem Streit stehen können, und es eine Forderung der Nothwendigkeit sein kann, die Dogmen aufzugeben, um den Principien nicht untreu zu werden. Sie wiederholt es, so oft sie nur kann, daß jetzt der Tag angebrochen ist, an welchem diese Unterscheidung angewendet werden muß; und damit alle erkennen mögen, welche Flagge sie führt, rühmt sie sich beständig des Protestantismus und wirft die protestantische Dogmatik über Bord.

In diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne, Protestanten, schenken wir beständig auch der Entwicklung unsrer katholischen Mitchristen in aufrichtiger Liebe unsre Aufmerksamkeit. Bei dem Zwiespalt im Innern jeder Partei nähern sich große Theile der Parteien einander immer mehr und mehr. Wie sich in der protestantischen Kirche in den Orthodoxen eine katholische Fraktion gebildet hat, so fehlt es auch in der katholischen Kirche, wenn auch von ihr streng verurtheilt und bei jedem neuen Werke mit einer Stelle auf der Liste der verbotenen Schriften bedacht, nicht an Geistern des stärksten Fortschritts, die voll

---

me semble inconséquent. . . . Si le protestantisme n'aspire qu'à remplacer un ensemble de croyances dogmatiques par un autre, il n'a plus de raison d'être.»

Achtung und Liebe gegen die Religion zugleich für die Sache der Aufklärung rastlos thätig sind, die für die Wissenschaft unbeschränkte Freiheit beanspruchen und alles, was den modernen Staat charakterisirt, statt zu bekämpfen, mit Kraft und Ausdauer befördern. Das sind die Protestanten im Katholicismus.[1]) Es kommt ihnen nicht in den Sinn, die katholische Dogmatik mit einer protestantischen zu vertauschen und nach einem gewissenhaften Studium der Streitschriften eines Möhler und eines Baur die unterscheidenden Lehrstücke der einen Kirche als untrügliche Wahrheit zu verehren, die der andern aber als Irrthum und Götzendienst zu verdammen. In der protestantischen Dogmatik kann ihr Geist sich ebenso wenig wohl fühlen, als in der katholischen, und die Glaubenssätze der evangelischen Allianz ziehen sie ebenso wenig an als die oberhirtlichen Sendschreiben Roms; aber mit ihrer ganzen Anschauungsweise von der Religion, von der Wissenschaft und vom Staat gehören sie dem wahren Protestantismus an, der auf dem Fundamente der Reformation weiter baut und kein andres Ziel vor Augen hat, als eine dauernde Versöhnung zwischen Wissen und Glauben, die Begründung einer religiösen Ueberzeugung, welche den Forderungen der Wissenschaft unsrer Zeit genügt und von ihrem Richterstuhle nicht verurtheilt wird, herzustellen. Dieser echte Protestantismus zählt seine Anhänger in allen kirchlichen Gemeinschaften, in allen Sprachen und Völkern, im romanischen Stamme ebenso gut als im germanischen. Das ist die unsichtbare Kirche der Freiheit, welche nicht nöthig hat, jemals sichtbar in die Wirklichkeit zu treten, die es aber gleichwohl thun kann und auch thun wird, sobald der Haß und die Verfolgung von Seiten der Feinde der Freiheit mächtig genug geworden ist, um sie zu einem Act der Trennung zu zwingen. Sollte es je soweit kommen, so wird ein unparteiischer Geschichtsschreiber dieser Kirche den Namen einer echt protestantischen zusprechen und vielleicht nur verlegen sein, mit welchem Namen er die beiden dann innig verbundenen Fractionen des alten Katholicismus und des alten Protestantismus bezeichnen soll, welche wir jetzt Orthodoxe und Ultramontane zu nennen pflegen.

Am Schlusse des letzten Theiles meiner Untersuchung spreche ich auch hier das Resultat in kurzen Sätzen aus:

1) Die Versöhnung von Wissen und Glauben, welche sich die moderne Theologie zur Aufgabe gemacht hat, wurde schon in früherer Zeit angestrebt und zwar mit dem größten Eifer in der zweiten Hälfte des Mittelalters,

[1]) Auch hier erinnere ich an das Wort von Renan: »La Réforme revendique une part éclatante dans l'oeuvre de l'affranchissement de l'esprit humain, et tout vrai libéral y trouve à bon droit une branche de ces ancêtres.«

im Zeitalter der Scholastik. Aber das Streben der Denker des Mittelalters mißglückte und mußte mißglücken, nicht blos weil die Kirche keine wahre Freiheit der Forschung duldete, sondern weil es auch der Wissenschaft an Kraft und Umfang, dem Glauben an Einfachheit und an bescheidener Beschränkung auf die Religion, sein eignes rechtmäßiges Gebiet, fehlte.

2) Der Zustand unsrer Zeit ist in jeder Hinsicht ein ganz andrer; denn während die Kirche die Forschung vollkommen frei gibt, hat sich einerseits die Wissenschaft zu einer Macht herangebildet, welche keine Frage über das Verhältniß der endlichen Dinge dem Entscheidungsurtheile ihres Gerichtshofes entziehen läßt, und andrerseits der Glaube die Grenzen seines Gebietes kennen gelernt und sich der Anmaßung entschlagen, mit der er früher auf Alleinherrschaft Anspruch machte.

3) Die Beobachtung einer so durchaus veränderten Sachlage berechtigt uns zu dem Vertrauen, daß das früher Mißlungene jetzt gelingen, und daß das Streben der modernen Theologie, in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts besonders in Deutschland begonnen, sein Ziel erreichen werde.

4) Dieses Streben, das im Interesse der wahren Religion von dem unerschütterlichen Vertrauen auf eine ewige, alle Dinge der Welt beherrschende Weisheit und Liebe ausgeht, ist eine Fortsetzung des Werkes Jesu und kann deßhalb auf sein Recht, als echt christlich anerkannt zu werden nicht verzichten.

5) Es ist aber auch nicht minder eine Fortsetzung des Reformationswerkes, als deren echte Söhne nicht die Anhänger der protestantischen Bekenntnißschriften des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, sondern nur diejenigen gelten, welche dem Geist, nicht den Worten der Reformatoren treu bleiben; und es verdient deßhalb den Namen eines protestantischen ebensogut als den eines christlichen.

6) Der Protestantismus, in so weitem Sinne gefaßt, hat auch in der katholischen Kirche Wurzel geschlagen, und die moderne Theologie, in der er seine höchste Form erlangt hat, ist der Glaube dieser unsichtbaren Kirche, welcher Alle, wie sie auch heißen mögen, angehören, die mit einer unbeschränkt freien Wissenschaft eine ernste und aufrichtige Religion vereinen.

Schlußwort.

Als ich vor nunmehr drei Jahren meine erste Abhandlung über die Religion herausgab, machte ich keine Zusage in Bezug auf die Zeit der Vollendung des ganzes Werkes. Niemand verpflichtet, bin ich auch Niemand Verantwortung schuldig, warum ich die einzelnen Lieferungen so langsam aufeinander folgen ließ. Aus freien Stücken will ich mich jedoch hier darüber aussprechen; denn es war kein Zufall, keine Folge anderer Arbeiten, was meine Schritte hemmte. Es war nur die Ueberzeugung, daß ich weit segensreicher zu Werke gehen würde, wenn ich den gemachten Eindruck jeder Untersuchung und die Aeußerung der dadurch bei Andern angeregten Ideen abwartete. Die Erfahrung sollte mich dann stets über die Fragen belehren, welche ich vielleicht wohl hervorgerufen, aber noch unbeantwortet gelassen hatte, über die Einwürfe, welche ich nicht vorhergesehen und welche mir noch immer hemmend im Wege standen, und über die Bedürfnisse, die ich zu wenig berücksichtigt und die sich jetzt in vollem Rechte geltend machten. So sollte die Darstellung meiner Ideen nicht die Frucht eines Systemes, sondern des Lebens sein. Je reicher sich dieses Leben in charakteristischen Ereignissen darstellte, je schneller und vielseitiger die Bewegung auf dem Gebiete der Religion war, um so klarer ward es mir, daß ich einen richtigen Entschluß gefaßt hatte, und daß es von größerem Nutzen sein konnte, eine Zeit lang zu schweigen, als im Streit der Parteien beständig mitzusprechen.

Wird mein Werk in seiner jetzigen Vollendung Aufnahme finden? Das ist dünkt mich, vorerst die Frage nicht. Die erste Frage ist die: Wird man die darin entwickelten Ideen prüfen? Ich sage mit Lessing:

„Wer wird nicht einen Klopstock loben?
Doch wird ihn jeder lesen? — Nein.
Wir wollen weniger erhoben
Und fleißiger gelesen sein."

Wenn die Saat nur Aufnahme findet, so keimt die Frucht schon von selbst. Ein aufrichtiges, ernstes Wort, wenn es nur verstanden wird, ein Wort, das aus einer festen Ueberzeugung hervorgeht, welche selbst das Resultat mancherlei Lebenserfahrung und zugleich rastloser Studien ist, wird nicht umsonst gesprochen. Wenn das Licht entzündet ist, so leuchtet es von selbst, es sei denn, daß man sogleich einen Lichtschirm davorstellt; und in diesen Lichtschirmen liegt für unsre Zeit die große Gefahr. Statt Austausch der Meinungen verlangt man Abschluß derselben. Furcht vor Untersuchung ist ein beklagenswerthes Krankheitsphänomen unsrer Tage. Man will am liebsten die Ansichten derer, die keine Parteigänger sind, gar nicht hören. Wo man gründliche Kenntnisse sich

erwerben und das Pro und Contra von Allem vernehmen sollte, da tritt man schon wohlvorbereitet und mit gehöriger Instruction versehen heran, um sich, sobald der gefahrvolle Moment naht, dringend vor der Person und den Schriften der Irrlehrer warnen zu lassen. Nur die gestempelten Schriften darf man lesen und nur Männer hören, welche von derselben Farbe sind. Doch was rede ich von Universitäten? Man ist schlau genug, um einzusehen, daß man mit dem Anfang anfangen muß. Schon in den untersten Volksschulen muß dieser Abschluß der Ansichten zu Stande kommen. Sectenschulen, das ist die Losung, das Kampfgeschrei. Von Kindesbeinen an muß der Geist unter die Luftpumpe, um gegen alle gefährlichen Einflüsterungen gefeit zu sein; besonders nachdem die Orthodoxie Modeartikel geworden ist, ein Zeichen, daß man zur vornehmen Classe gehört, oder wenigstens gehören will. Das Kind eines angesehenen Hauses darf doch nicht durch Lehren beschmutzt werden, welche nur bei dem Bürgerstande am Platze sind!

Und doch werden die Lichtschirme auf die Dauer nichts fruchten, und gegen die Macht der Wahrheit besteht keine andre Macht. Was nützte der römischen Kirche ihr System der Absperrung, ihre Klosterschulen, ihre Seminare, ihr Index der verbotenen Bücher? Es ist wahr, sie hat die Reformation dadurch verhindert, aber die Revolution heraufbeschworen. Eine gute Lehre für die Protestanten! Je mehr der Confessionalismus um sich greift, um so besser wird dem Aberglauben und dem Unglauben Thür und Thor geöffnet. Ließe man ihn gewähren, so wäre die Frucht seines blinden Eifers, daß unter den höchsten Ständen und zugleich unter der armen Gemeinde, welche in ihren materiellen Interessen von diesen abhängig ist, der gröbste Aberglaube, und dagegen unter dem kräftigen Mittelstande, welcher das Talent, die Kunst und die Wissenschaft in seinem Besitze hat, der schamloseste Unglaube herrschen würde. Deßhalb achten wir es als unsre Pflicht, dem Confessionalismus zu wehren, weil wir beiden Extremen gleich abgeneigt sind. Im Mittelstande wenigstens wünschen wir die aufrichtige Frömmigkeit bewahrt zu sehen, welche, mit einem rastlosen Streben nach Fortschritt gepaart, ihm stets eigen war. Ihm gehört die Zukunft; auf dem Wege, auf welchem er fortschreitet, müssen die andern Theile der Nation folgen. Wir aber leben der festen Ueberzeugung, daß die Richtung, die er einschlagen wird, der Pfad des Lichts, nicht der Finsterniß, der Religion, nicht des Leichtsinns sein wird. Und so sehen wir voll Vertrauen der Zukunft entgegen. Wenn die Kirche Christi ihre Pforten dem Licht der Wahrheit weit öffnet, dann und nur dann allein wird die Macht der Hölle sie nicht überwältigen.